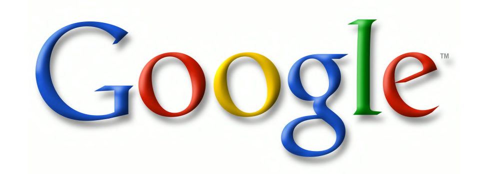
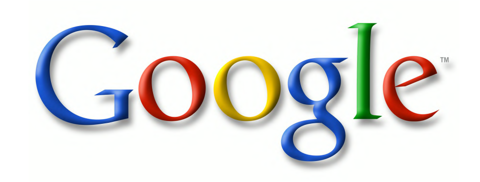
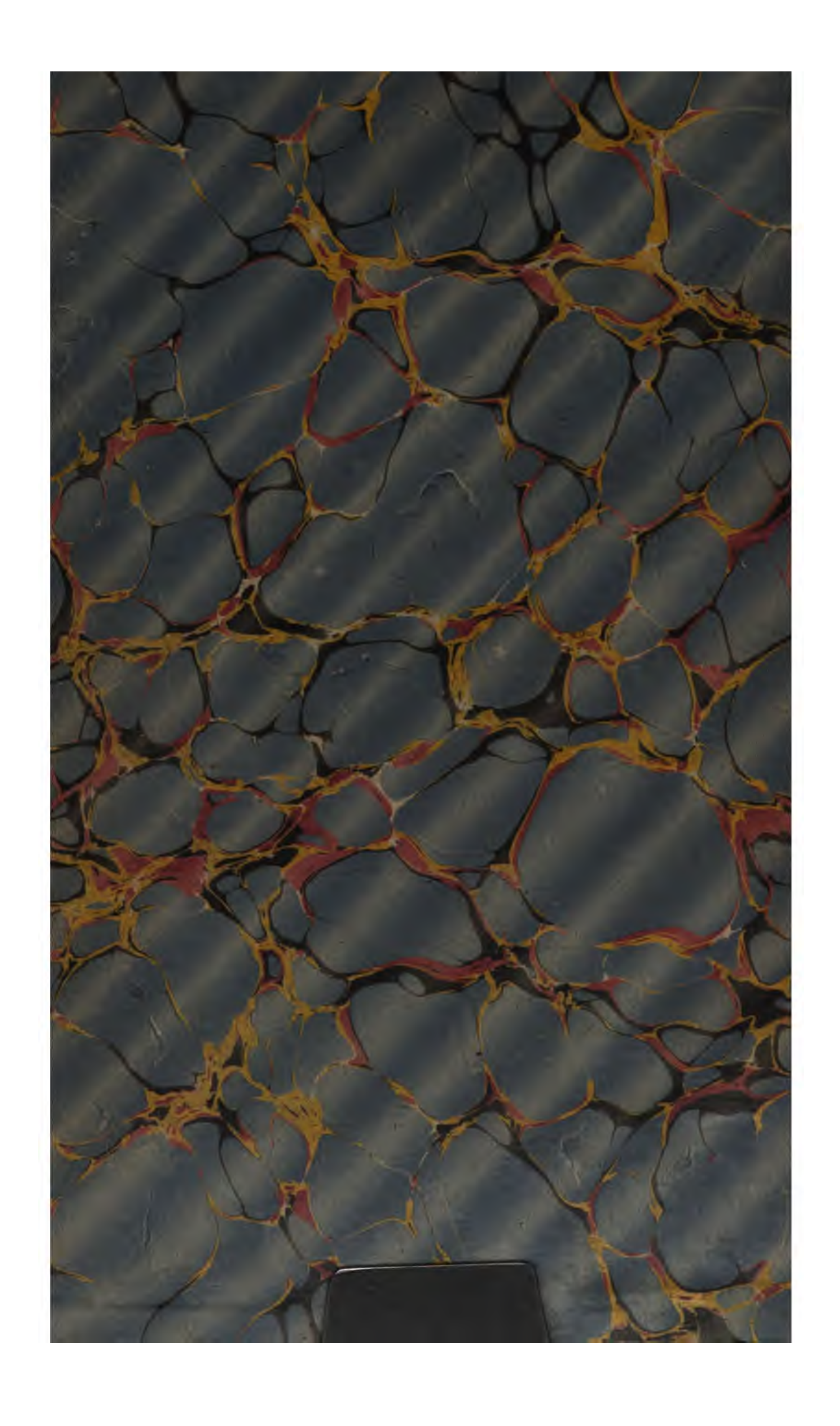
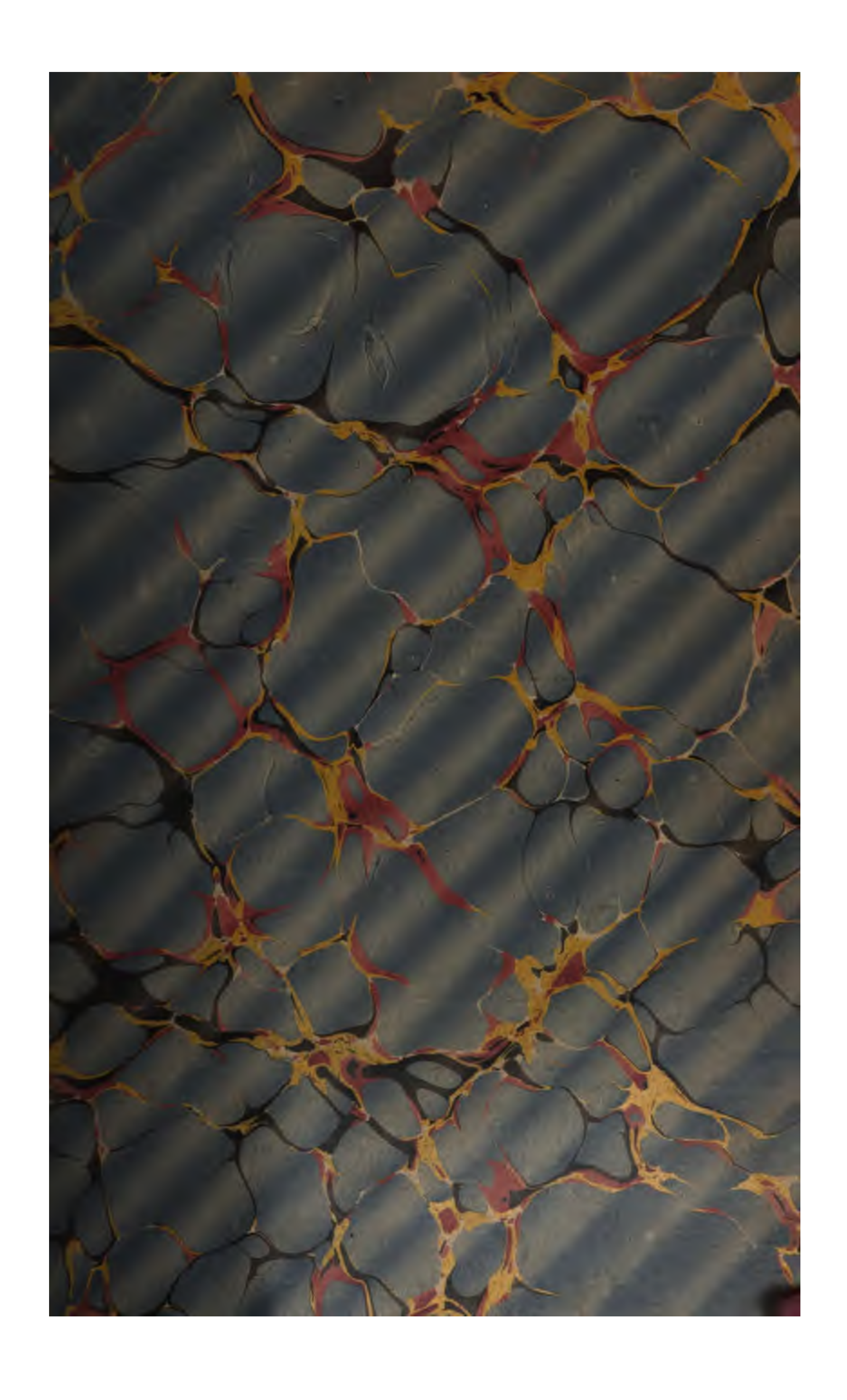












REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — IMPRIMERIE P. BRODARD ET GALLOIS.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

ONZIÈME ANNÉE

XXI

(JANVIER A JUIN 1886)

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
—
1886

PROBLÈMES DE CRIMINALITÉ

Dans notre article sur le *type criminel* [1], nous avons montré que nous étions loin de méconnaître les *facteurs anthropologiques* du délit, comme dit Ferri. Il n'est pas un phénomène social, nous le savons, qui ne soit produit par des *forces* naturelles ; mais il n'en est pas un non plus qui n'ait ses *raisons* sociales. Et comme à nos yeux le criminaliste n'est pas avant tout un naturaliste, mais bien un moraliste éclairé, c'est-à-dire un sociologiste, sa tâche principale nous paraît être de démêler, je ne dis pas les *facteurs sociaux* (car tous les *facteurs* sont individuels et physiologiques), mais les raisons sociales du délit afin d'agir sur elles. Nous allons, dans la présente étude, nous poser un peu au hasard quelques problèmes que soulèvent les données de la statistique criminelle. Le seul lien de ces considérations éparses sera l'esprit éminemment sociologique qui les inspire, et qui se révélera de mieux en mieux.

I

DEGRÉ REQUIS DE CONVICTION JUDICIAIRE

Commençons par une petite question que je m'étonne de n'avoir vu traiter nulle part, pas même chez les criminalistes italiens. Ceux-ci, suivant qu'ils appartiennent à l'école classique ou à la nouvelle école, se préoccupent de trouver la meilleure classification possible des délits ou des délinquants, et une peine, soit proportionnée à la gravité du délit (c'est la chimère des premiers), soit adaptée à la guérison ou à l'élimination des délinquants (c'est le but éminemment pratique des seconds). Mais, avant tout, la grande difficulté pour le juge est de savoir si l'auteur présumé d'un délit est vraiment le délinquant. Sur ce grand sujet de la preuve judiciaire, que Bentham a médiocrement creusé, il y aurait à faire un essai de logique spéciale. Je ne l'entre-

1. *Revue philosophique*, juin 1885.

prends pas ; je me borne à demander quel est, à un moment donné, le degré de foi [1] en la culpabilité de l'inculpé qui permet au juge de le condamner. — La question va étonner sans doute, peut-être indigner les derniers arrière-petits-neveux de Beccaria, qui a mis en circulation le fameux axiome : le plus léger doute doit profiter à l'accusé, la preuve de l'incrimination doit être complète. Principe purement verbal, du reste, qu'on se garde bien, en général, de mettre en pratique, conformément à cet esprit de mensonge qui pénètre le monde social jusqu'à la moelle, comme nous le verrons plus loin. On le tient en réserve au fond du cerveau pour certaines occasions, où, afin de se dissimuler à soi-même sa partialité en faveur d'un ami ou d'un coreligionnaire, on exhume ce vieil adage. « Le juge qui acquitte un accusé, dit Cournot [2], n'entend point d'ordinaire affirmer que l'accusé n'est pas coupable, mais seulement qu'à ses yeux les indices de culpabilité ne sont pas suffisants pour déterminer une condamnation; *réciproquement*, le juge qui condamne n'entend point affirmer avec une absolue certitude la culpabilité de l'accusé, mais seulement l'existence de tels indices, d'une présomption si forte de culpabilité qu'on ne saurait, sans paralyser l'action de la justice et compromettre la sûreté publique, acquitter les accusés contre lesquels pèsent de tels indices et d'aussi fortes présomptions... De même le chirurgien qui opine pour l'amputation d'un membre n'affirme pas absolument l'impossibilité d'une autre cure ; il affirme seulement que, dans son opinion, les chances d'une issue funeste, si le membre n'est pas amputé, sont assez grandes pour déterminer le sacrifice du membre affecté. La même remarque s'applique à la plupart des jugements des hommes, et n'a rien de spécial aux jugements en matière criminelle. » De là la distinction des accusés non pas en coupables et en innocents, mais en condamnables et en non condamnables.

En fait, d'un tribunal et d'un jury à l'autre, ce *point de condamnabilité* est très variable, si l'on en juge par la proportion moyenne des acquittements. « Le rapport, dit encore Cournot, du nombre des condamnés au nombre total des accusés, qui atteignait en Belgique

1. Dans deux articles de la *Revue philosophique* (août et septembre 1880), je me suis efforcé de montrer que la croyance, comme le désir, est une quantité psychologique susceptible de degrés et même de mesure, et que ce caractère trop peu remarqué est d'une importance capitale en science sociale.

2. *Mémoire sur les applications du calcul des chances à la statistique judiciaire :* opuscule d'ailleurs encombré d'équations, et plus ingénieux, ce me semble, que solide, malgré la pénétration et la justesse habituelles de l'auteur. Mais, quoiqu'il date de 1833, il a le mérite de se fonder sur la statistique criminelle à peine naissante et de prophétiser son grand avenir.

la valeur 0,83 quand les crimes étaient jugés par des tribunaux permanents, s'est abaissé à 0,60 quand on a rétabli dans ce pays l'institution du jury français; et de là on conclut, suivant l'intéressante remarque de M. Poisson, que la proportion des accusés condamnables a décru brusquement par le rétablissement de l'institution du jury, quoique les formes de l'instruction préliminaire soient restées les mêmes et que par conséquent la proportion des accusés réellement coupables n'ait pas dû varier sensiblement. » Cela veut dire que le jury n'a pas jugé suffisantes des preuves qui auraient suffi à la magistrature; mais, comme il est possible que son intelligence ne lui ait pas permis d'apprécier certaines probabilités à leur vraie valeur, il a pu, tout en acquittant davantage, n'être pas plus convaincu ou même l'être moins que les magistrats ne l'eussent été quand il a condamné. Mieux vaut donc comparer les divers jurys et les divers tribunaux entre eux. De 1832 à 1880, nous voyons la proportion des accusations entièrement rejetées par le jury français, descendre petit à petit de 33 à 17 0/0. Comme il est inadmissible que ce résultat soit dû à un amoindrissement continu des exigences du jury en fait de preuves, il y a lieu de penser que les chambres de mises en accusation ont été se rapprochant chaque jour de ses exigences mieux connues, et ont inconsciemment élevé par degré le minimum de probabilité, de persuasion, requis par elles-mêmes [1]. Si maintenant nous prenons la moyenne des acquittements du jury de 1832 à 1880, moyenne qui est de 21 0/0, nous constatons qu'elle est dépassée par le jury de plusieurs départements, notamment de la Dordogne, des Pyrénées-Orientales, des Hautes-Pyrénées, où elle est de 35 à 37 0/0, tandis qu'elle est loin d'être atteinte dans le Maine-et-Loire, la Drôme, l'Ille-et-Vilaine, où elle est de 13 à 14 0/0. Cela signifie, je pense, que les jurés d'Ille-et-Vilaine, par exemple, n'ont pas besoin d'être convaincus avec la même force que ceux de la Dordogne pour se décider à rendre un verdict de condamnation.

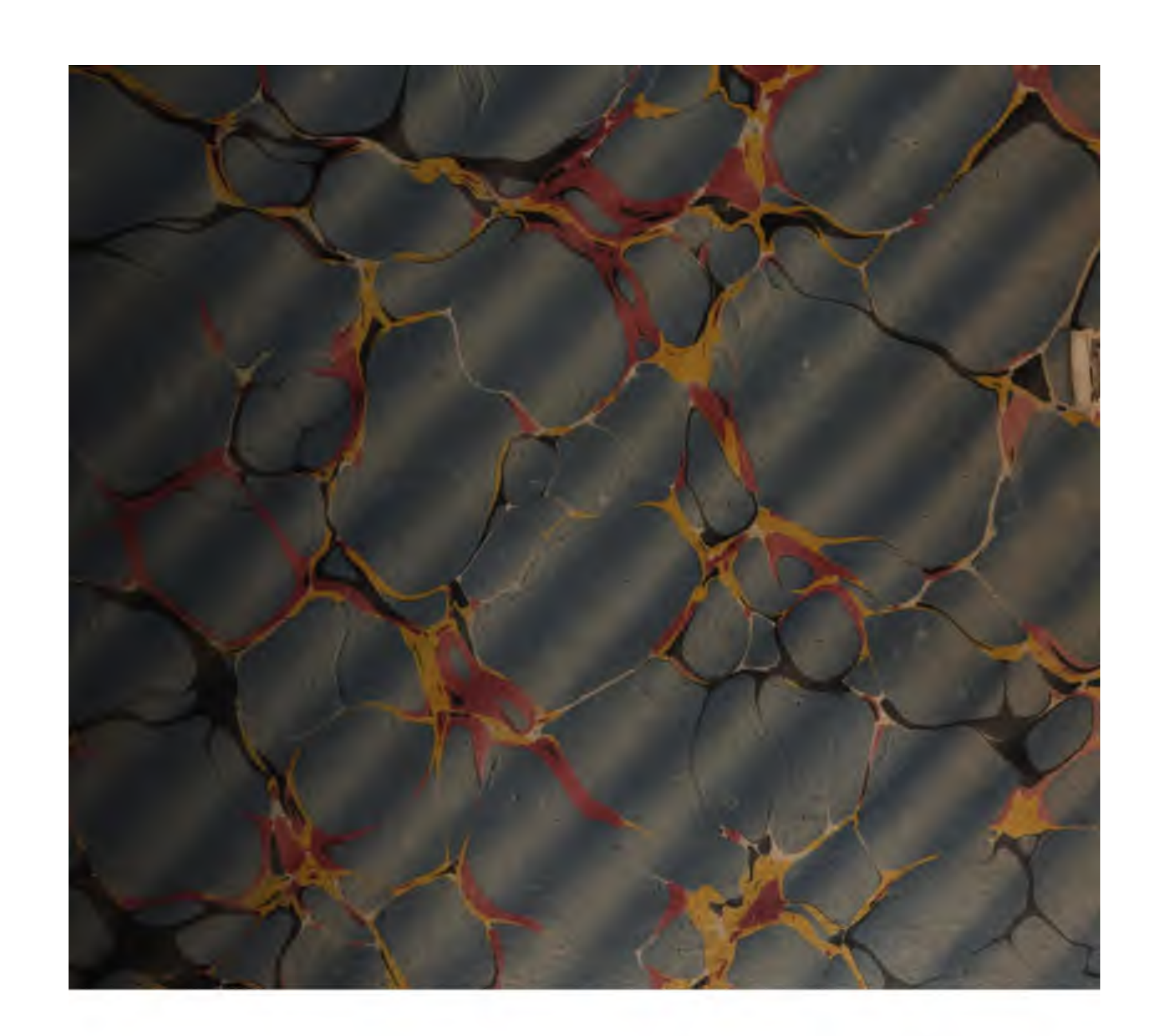
Mais ce sont là de bien faibles inégalités, comparées à celles que d'autres rapprochements nous montrent dans le cours de la justice. Quelle distance entre les minimes présomptions dont se contente un tribunal, en temps de révolution ou de trouble, pour envoyer un

1. Je lis dans Garofalo (*Criminologia*) que la cour de cassation de Naples prononce annuellement 15 annulations pour 100 pourvois, celle de Florence 9 0/0, celle de Turin 7 0/0, celle de Rome 6 0/0. — Nous voyons aussi, par notre statistique, que la proportion des acquittements en matière correctionnelle va diminuant sans cesse; résultat dû sans doute à une influence, réciproque cette fois, du Parquet sur la magistrature et de la magistrature sur le Parquet, équilibration de croyances qui n'est pas sans rappeler l'équilibration hydrostatique des *vases communiquants*.

suspect à l'échafaud, et les preuves rigoureuses qu'il réclame à une époque de tranquillité parfaite pour envoyer un récidiviste même en prison! Quel contraste entre les jugements d'un tribunal militaire qui, en temps de guerre, le lendemain d'un combat, fait fusiller sur de simples apparences un prétendu espion, et les décisions de ce même tribunal durant la paix ! — Rien de plus variable, en vérité, que le degré de foi d'où dépend la condamnabilité des gens; il varie de zéro à l'infini, du doute à la certitude. — Cela ne nous surprendra point si nous analysons avec soin cet état psychologique très spécial qui consiste pour le juge à *être fixé*. Un avocat expérimenté ne manque jamais de reconnaître le moment précis où, brusquement, capricieusement parfois, le magistrat devant lequel il parle vient de franchir cette ligne; et, à partir de ce moment, il sait qu'il est inutile de parler pour lui. Qu'est-ce donc que cette fixation, cette solidification mentale, subite et singulière, dont il s'agit ? Il y entre autant de décision que de conviction. A force d'osciller d'une opinion à l'autre, l'esprit du juge se lasse; un acte de volonté intervient au milieu de ses oscillations, en voie de décroissance d'ailleurs, et y met fin tout à coup; mais cet acte n'est point senti, et, de la meilleure foi du monde, le juge se croit beaucoup plus éclairé qu'il n'était une seconde avant. Pourtant la stabilité de cet équilibre intime est obtenue par des degrés très variables de conviction. Une conviction faible soutenue par une décision ferme donne lieu à une fixité aussi grande qu'une conviction forte unie à une décision molle. Si donc la volonté d'être convaincu va grandissant pour une cause quelconque, à raison des circonstances où l'on se trouve, la conviction proprement dite peut décroître impunément. De là sans doute les inégalités numériques que nous venons de signaler.

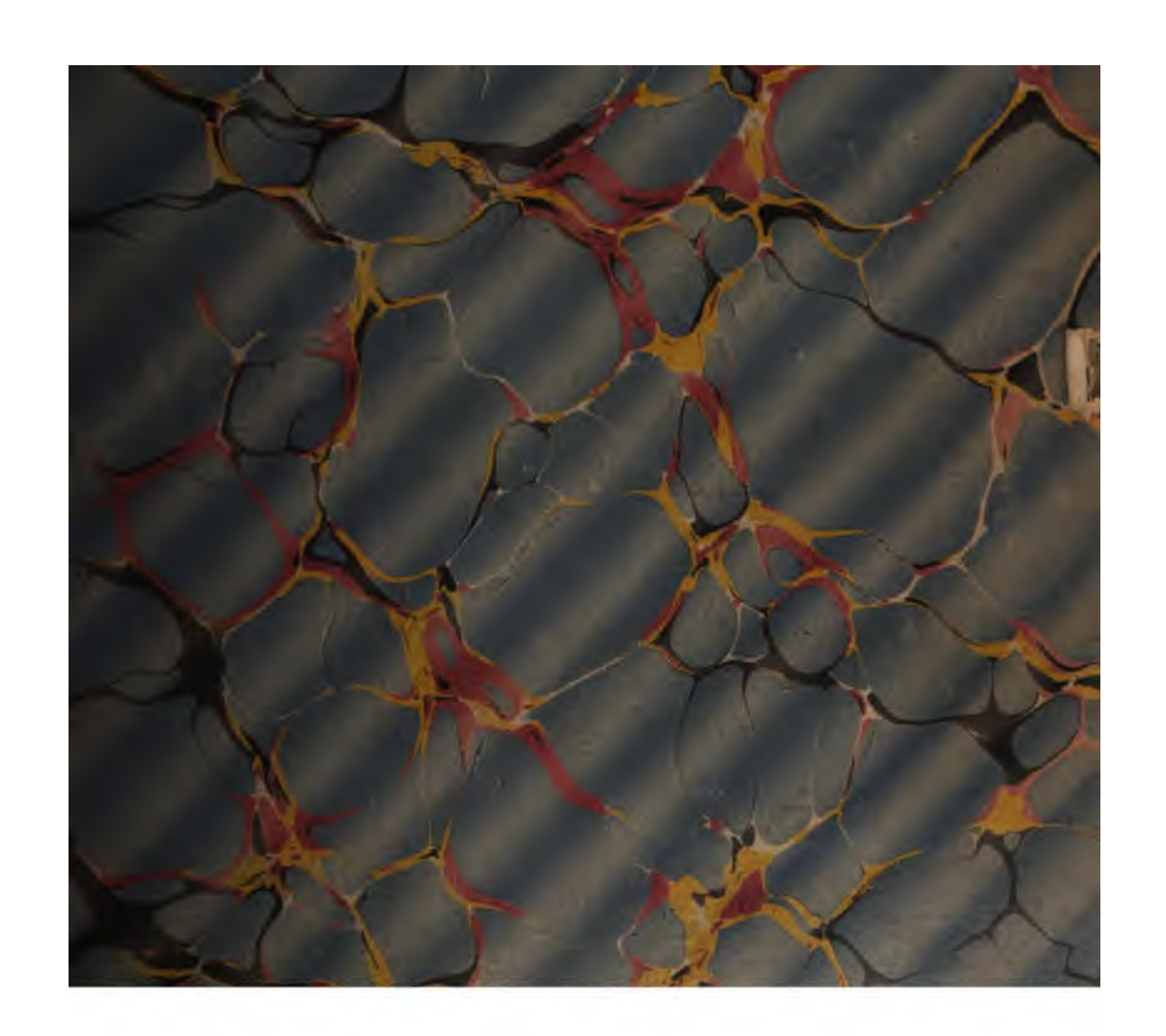
Mais théoriquement, à quelle règle soumettre ces variations? — En ce qui concerne une question non sans analogie avec la nôtre, on a dit que la gravité des peines devait être en raison directe des risques de punition et en raison inverse des chances d'impunité, dans un état social donné. Cette espèce de théorème pénal demande à être complété, ce me semble, par celui-ci : Le minimum de probabilité qui rend condamnable doit varier, dans un temps et un pays donnés, en raison directe de la sécurité et de la tranquillité publiques, et en raison inverse du désordre [1]; par conséquent, toutes choses égales d'ailleurs (c'est-à-dire toutes autres causes d'alarme ou de confiance étant égales), en raison inverse du chiffre de la criminalité.

1. Bien entendu, dans une certaine mesure seulement. Il n'est jamais entré dans ma pensée de justifier la justice révolutionnaire, telle qu'on l'a vue fonctionner parmi nous à diverses époques.



a montré l'universalité de cette loi. Même dans les États-Unis d'Amérique, on a observé que dans le Nord prévalent les vols et dans le Midi les homicides. » Je conteste que la règle soit sans exceptions notables; mais, dans une certaine mesure, elle est vraie; et les travaux de Ferri ont beaucoup contribué à en montrer la vérité. Qu'on ne se hâte pas trop cependant d'attribuer cette relation à une influence pure et simple du climat. Remarquons en effet que, dans un même climat nullement modifié, un peuple en train de se civiliser présente un accroissement proportionnel de la criminalité astucieuse ou voluptueuse et une diminution relative de la criminalité violente. Comparons maintenant ces deux relations, l'une du crime et de la température, l'autre du crime et de la civilisation. L'une semble identique à l'autre. Il y a donc ceci d'étrange à première vue que le progrès de la civilisation paraît avoir, sur la direction imprimée aux penchants criminels d'un peuple, précisément le même effet qu'aurait un refroidissement de son climat. La civilisation, par hasard, serait-elle donc un calmant nerveux de la race, comme l'est le froid? Nous savons bien pourtant le contraire; le propre de la vie civilisée par excellence, de la vie urbaine, est de surexciter le système nerveux autant que la vie rurale l'apaise et nourrit le muscle aux dépens du nerf. Elle agit en ce sens comme ferait, non pas un refroidissement, mais un échauffement du climat.

Comment donc expliquer la chose? Il faut, je crois, faire intervenir ici la remarque vulgaire, si savamment et si ingénieusement développée par M. Mougeolle (dans son livre intitulé *Statistique des civilisations*), sur la marche de la civilisation vers le Nord. Si cette remarque générale est vraie, et assurément on ne saurait lui contester une large part de vérité, nous pouvons voir que la supériorité numérique des vols dans le Nord et des homicides dans le Midi tient, non à des causes physiques, mais à une loi historique; non au fait que le Nord est plus froid et le Midi plus chaud, mais au fait que le Nord est plus civilisé et le Midi moins. Les pays les plus civilisés à un moment donné sont, en effet, ceux où la civilisation est de date plus récente. Ce sont les pays septentrionaux en général, comparés aux nations et aux provinces méridionales. En se communiquant à des races moins fines et plus fortes, moins nerveuses et plus musculeuses, la contagion civilisatrice étonne le monde par l'éclat remarquable de ses phénomènes; et, se déployant extraordinairement sur ces terres vierges, elle y produit maintenant, mais avec plus d'intensité encore, les changements déjà accomplis par elle dans les lieux d'où elle paraît émigrer, et où, à vrai dire, elle se maintient, mais sans progrès ou en déclinant. Entre autres effets de ce genre, elle



REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

colonisations extérieures et intermittentes que l'on remarque seules, soit par ces colonisations intérieures et constantes qu'on appelle la fondation de nouvelles villes, la transformation de bourgs en cités, l'assimilation à la capitale de toutes les cités et de tous les bourgs déjà existants; en un mot, par la vertu de l'imitation sans cesse agissante dans le sein des sociétés? Prenez n'importe laquelle des anciennes cités placées sur vos isothermes, Tyr, Babylone, Athènes; c'est toujours en tous sens qu'elle s'est efforcée de rayonner et de conquérir et qu'elle a effectivement rayonné et conquis. S'il est arrivé le plus souvent que, dans toutes ces directions, sauf celle du Nord-Ouest, ses rayons extérieurs ont rencontré des obstacles qui l'ont empêchée d'allumer de nouveaux flambeaux, cela tient à des circonstances accidentelles sans doute, puisqu'elles disparaissent dans notre siècle ; et, de même que, pour la lumière même polarisée, la polarisation est un accident, le rayonnement omnilatéral, la loi et l'essence, de même pour la civilisation, la marche linéaire, étroite et forcée momentanément, ne doit pas nous masquer l'ambition infinie, universellement rayonnante, qui est son âme et la force essentielle de l'histoire. La vérité de ce point de vue éclate enfin de nos jours, où ce n'est pas de l'Ouest à l'Est seulement que la civilisation indo-européenne rétrograde tout en poursuivant ses progrès en sens inverse, mais encore du Nord au Sud tout en se poussant au Nord le plus possible; témoin l'Inde anglaise et Java, l'Australie et toute la côte méditerranéenne de l'Afrique, y compris l'Égypte, qui s'européanise à vue d'œil. Par cette ramification de tous les côtés à la fois, notre civilisation finale reproduit le caractère propre, selon toutes les probabilités, aux primitives civilisations, et d'abord aux premières langues qui se sont dispersées dans toutes les directions avec les premières mythologies, allant notamment du Nord au Sud dans toute une grande partie du monde. Je veux parler de l'Océanie, qu'un rayon détaché du génie asiatique éclaira, île par île, dans cette longue odyssée de pirogues et de sauvages que M. de Quatrefages nous a si bien racontée. — M. Mougeolle semble croire que la prochaine floraison de grandes cités destinées à faire oublier Paris, Londres et Berlin, aura lieu sur un isotherme plus froid encore ou moins tempéré que le nôtre, conformément à sa loi. A ce compte, la civilisation n'atteindrait-elle un jour son zénith qu'au pôle Nord? Non, selon toutes les apparences, ce n'est point au Spitzberg ou au Groenland que la Russie trouvera sa nouvelle capitale, propre à éclipser Saint-Pétersbourg; ce sera sur les bords du Bosphore; et l'on dirait à bien des signes que l'avenir ménage à nos neveux ce beau miracle, la résurrection, le refleurissement urbain, après une longue mort, de

l'Orient et du Midi. — Au demeurant, rien de plus simple que l'espèce de nécessité momentanée à laquelle la civilisation ou plutôt les civilisations ont obéi en se dirigeant au Nord pendant si longtemps. En effet, elles devaient naître dans les régions chaudes, sous les tropiques, là où des ressources naturelles plus abondamment offertes à l'homme lui laissaient des loisirs plus nombreux, et où une faune et une flore plus riches exaltaient sa curiosité. Malgré le proverbe : « Nécessité, mère de l'industrie, » la beauté des spectacles, propre aux pays chauds, et non l'intensité des besoins propre aux pays froids, a pu seule au début éveiller l'imagination humaine, si l'on en juge par le caractère esthétique de ses premières créations, langues et mythologies, d'où toute industrie procède indirectement. Mais, contagieux par nature, le génie humain ne pouvait rester enfermé dans son berceau tropical ; forcé d'en sortir pour se conformer à sa propre loi, il a abordé naturellement des terres de plus en plus froides, d'autant mieux que les inventions déjà faites dans un climat favorisé permettaient à l'homme de s'adapter aux conditions de climats plus rudes ou plus inégaux. Par exemple, selon toutes probabilités, les inventions relatives au vêtement ou à l'habitation, tissage et couture, briquetterie et architecture, qui seules ont rendu possible le séjour de l'homme dans les terres tempérées, ont pris naissance dans les pays chauds, où à la rigueur on eût pu s'en passer. Il n'est pas surprenant d'ailleurs que chacune de ces transplantations ait été marquée par un progrès, si l'on songe qu'en tout organisme la perfectibilité est le privilège de la jeunesse. En tout cas, il est permis de croire que le déclin presque fatal, au moins relatif, de la civilisation aux lieux où elle a longtemps fleuri, et son expatriation presque forcée, ont des causes avant tout sociales, entre autres, par exemple, le haut prix, toujours croissant, finalement abusif, des terres dans les pays où la population, en se civilisant, se condense. Ce qui se passe de nos jours, la concurrence victorieuse des terres américaines, contre laquelle ne sauraient lutter les propriétaires du vieux continent européen, condamné dès lors à une ruine inévitable dans un temps donné, a dû se passer souvent jadis, même dans le plus lointain passé, sur une échelle plus réduite. Ajoutons-y l'épuisement du sol et l'épuisement de la race.

Telles sont les considérations d'où je me permets de conclure, en résumé, que la moindre criminalité violente des pays septentrionaux tient à un fait social, la direction longtemps septentrionale de la civilisation, et que ce fait lui-même a une cause sociale, la force de propagation imitative dans tous les sens. Si, en Italie, la différence entre les provinces du Nord et celles du Midi au point de vue des crimes

de sang est fortement tranchée, tandis qu'en France elle est presque insensible, n'est-ce pas précisément parce que les causes d'ordre social ont plus longtemps et plus profondément remué notre pays dans les temps modernes, comme le prouve le degré exceptionnel d'assimilation et d'unification nationale réalisé par lui?

J'oubliais un argument *a fortiori* qui a peut-être sa valeur. Je ne vois pas pourquoi le crime, plutôt que la folie et le génie, dépendrait de causes naturelles avant tout et non sociales. S'il est démontré, par la statistique notamment, que le génie et la folie sont des suites d'états sociaux, nous devons croire à plus forte raison que le crime s'explique de même. Je dis à plus forte raison, puisque, de ces trois anomalies, les deux premières nous rendent étranger au milieu social et la troisième nous met en lutte avec lui; celle-ci dépend donc bien plus de lui que les autres. — Or, pour la folie, il n'y a pas de contestation possible; la statistique, qui révèle sa progression parallèlement à celle d'influences sociales bien déterminées (vie urbaine, instruction, célibat, etc.), est d'une éloquence irréfutable. Quant au génie, scientifique par exemple, qu'on lise l'ouvrage de M. de Candolle à ce sujet. Il nous apprend, par le relevé des associés ou correspondants étrangers qui ont été élus par diverses sociétés savantes depuis deux siècles, classés d'après leur nationalité, leur religion, leur profession ou leur caste, « qu'une grande diversité de causes influe sur la production des savants distingués, et que les causes morales (ajoutons, pour compléter sa pensée, sociales) ont plus d'importance que les causes matérielles. » L'exemple de la Suisse est merveilleusement propre à faire ressortir cette vérité. Ce petit pays, dans son ensemble, a fourni un chiffre de savants de génie très supérieur à celui que sa faible population devait faire attendre; et, dans les cantons protestants, la proportion s'élève à un point extraordinaire. Pourquoi? Parce que les conditions sociales qui favorisent le développement scientifique original, conditions précisées et soigneusement cataloguées par M. de Candolle, se sont trouvées réunies en Suisse à un degré exceptionnel, surtout dans les régions protestantes. — Est-ce à dire que le génie ne soit pas un don de nature, ni la folie un malheur naturel? Non. C'est du sein de la race, aidée du climat, qu'éclosent sans nul doute les candidatures au génie, ajoutons à la folie et au crime. Mais c'est la société qui choisit les candidats et les consacre, et, puisque nous voyons qu'elle pousse de la sorte les uns aux académies ou aux hospices d'aliénés, nous ne devons pas être surpris qu'elle détermine l'entrée des autres au bagne.

III

HOMICIDE ET SUICIDE

Une question qui se rattache à la précédente est celle de savoir s'il est vrai, comme le prétendent les écrivains les plus autorisés, notamment Ferri et Morselli, que la marche du suicide soit inverse de celle de l'homicide, et que l'un, en tout pays et en tout temps, serve en quelque sorte de complément ou de contre-poids à l'autre [1]. Je m'étais permis, à propos de l'*Omicidio-suicidio* de Ferri, d'émettre des doutes motivés à ce sujet. Cet auteur, avec lequel d'ailleurs mon désaccord est peut-être plus apparent que réel ou plus superficiel que profond, m'a répondu dans la seconde édition de son opuscule (p. 112-120) en dressant un tableau graphique des plus instructifs où tous les éléments du problème se trouvent résumés. État par État, la courbe de l'homicide y est opposée à celle du suicide pour toute la période embrassée par les statistiques. — Eh bien, plus j'étudie cette planche, moins je suis disposé à admettre la thèse dont elle est censée être la justification. J'y vois bien, à la vérité, en comparant dans le détail les courbes accouplées deux à deux, que, assez souvent, les années où l'une monte, l'autre descend, et *vice versa ;* le fait même est frappant par sa constance en ce qui concerne l'Irlande et, dans l'ensemble, suffit à expliquer la généralisation que je combats. Mais, d'abord, il y a de nombreuses exceptions. Pour l'Italie, par exemple, où les courbes sont d'ailleurs trop brèves pour pouvoir être utilement comparées, la dépression de la courbe-homicide en 1868 coïncide avec une dépression, et non un relèvement, de la courbe-suicide. Pour l'Angleterre, de 1857 à 1859, de 1870 à 1874, les deux sont plutôt parallèles qu'inverses; de même pour la Belgique, de 1851 à 1855, de 1861 à 1864. La Prusse, à partir de 1865, offre aussi beaucoup de parallélisme dans ses courbes, toutes deux montantes [2]. Quant à la

1. Ce n'est pas que la thèse contraire n'ait été soutenue, mais à une époque déjà ancienne. Cazauvieilh, en 1840, a cherché à établir, paraît-il, que le nombre des suicides et celui des crimes violents ont toujours progressé ou décru ensemble.

2. La Prusse est un des rares États civilisés où l'homicide est en voie d'accroissement notable, malgré les progrès de sa culture. C'est peut-être en effet cet équilibre social européen (substitué a l'ancien équilibre politique qui tend à établir le niveau de la criminalité entre les nations de civilisation égale. La Prusse, en effet, a encore quelques pas à faire dans la même voie meurtrière pour atteindre au niveau de la France, par exemple.

France, la courbe de l'homicide, horizontale et à peine dentelée, correspond en général et ne s'oppose nullement aux accidents plus accentués de la courbe du suicide, fortement ascendante. Ajoutons que, la carte du suicide par département français, si on la compare à la carte des homicides, ne présente dans l'ensemble aucun rapport inverse avec celle-ci. La coïncidence de ces deux résultats, l'un relatif au temps, l'autre à l'espace, est significative.

Je dois reconnaître pourtant que, en ce qui concerne l'Irlande, l'inversion signalée est vraiment digne de remarque. Ce n'est pas qu'elle soit complète : les deux courbes montent, seulement l'une un peu, l'autre beaucoup. La côte la plus raide est celle de l'homicide, singularité unique qui suffit à nous révéler la situation tout à fait à part de ce malheureux pays, où la misère est si grande et la haine mutuelle si exaltée, qu'une quote-part annuelle de la population y est condamnée à sortir par l'une de ces trois portes, l'émigration, le suicide ou le meurtre. Si l'une se resserre, les autres doivent s'élargir d'autant. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, cette exception insulaire ne me paraît pas tirer à conséquence.

En second lieu, s'il y avait réellement entre l'homicide et le suicide la corrélation compensatoire qu'on imagine, on verrait l'un baisser en général dans l'ensemble des Etats civilisés, à peu près aussi rapidement que l'autre s'élève. Mais on sait que l'homicide est, ou peu s'en faut, stationnaire, pendant que le suicide grandit avec une rapidité et une régularité effrayantes, qui attestent l'action d'une cause exclusivement propre au triste phénomène en question, et d'une cause d'ordre social. En cela, et par bien d'autres traits, la marche du suicide est analogue à celle de la folie. A vrai dire, il y a les mêmes raisons statistiques d'établir entre la folie elle-même et l'homicide la relation indiquée. Mais, poussée à cet excès, la thèse montre sa faiblesse. Que signifierait ce rapprochement? Que la démence est une soupape de sûreté contre le crime? Il serait étrange que cette soupape de sûreté involontaire se développât du même pas et de la même manière que le suicide, exutoire volontaire en grande partie, avec lequel elle ferait double emploi.

Poursuivons. Si l'inversion imaginée était réelle, on ne verrait pas certaines causes, notamment la température, influencer l'homicide et le suicide dans le même sens. Le retour de la saison chaude, le printemps, marque également le maximum des deux. La progression à l'homicide comme au suicide va de même en augmentant au cours de l'âge, jusqu'à 30 ou 40 ans; puis, le penchant au crime diminue il est vrai, tandis que la tendance au meurtre de soi-même ne cesse de croître jusqu'à l'âge le plus avancé. Enfin, l'influence du

mariage agit ou paraît agir sur ces deux forces redoutables en les affaiblissant à la fois, au lieu de stimuler l'une et d'entraver l'autre.

A propos de l'influence des saisons et de l'*heure de la journée*, je ferai remarquer incidemment que l'action physique pourrait bien recouvrir ici et masquer une action sociale. Le maximum des suicides a lieu, non pas à midi, mais dans les heures *les plus affairées* de l'après-midi, le minimum à minuit. La lumière et la chaleur sont pour peu de chose sans doute dans ce résultat. Ce maximum tombe également, non pas dans les mois les plus chauds, mais en mai ; ce minimum en novembre. Constamment, en outre, la courbe annuelle des suicides est accidentée par un relèvement momentané en janvier, fait inexplicable autrement que par l'intervention d'un *facteur social*, l'échéance de fin décembre à affronter et le cap du 1[er] janvier à franchir. Supposez que l'année *sociale* commence le 1[er] avril et non le 1[er] janvier, l'accident de la courbe en question sera certainement déplacé. Le pendant de ce petit phénomène nous est offert par la courbe annuelle des infanticides, où nous voyons une élévation brusque se produire neuf mois après le carnaval, en novembre. S'il eût plu aux organisateurs de notre religion de placer le carême en octobre et non en mars, la silhouette de ce tracé serait donc différente. — La statistique montre de plus la part toujours croissante des influences sociales et l'amoindrissement relatif des influences physiques ou vitales, au cours de la civilisation. En ce qui concerne le suicide, par exemple, la distance entre le maximum et le minimum dont je parlais tout à l'heure va s'atténuant, du moins en France, c'est-à-dire qu'on se tue proportionnellement plus en hiver maintenant qu'autrefois, et moins en été. Dans les grandes villes, cet écart est plus faible que dans les campagnes. Il est plus fort en Italie qu'en France. De toutes les influences d'ordre naturel, la seule qui, au lieu de s'effacer, s'accuse davantage au cours de la civilisation, c'est celle du sexe. La différence numérique entre les suicides masculins et féminins est d'autant plus forte qu'il s'agit de nations ou de classes plus civilisées. Par exemple, en France, les femmes de la ville ne fournissent que les 18 centièmes du chiffre total, pendant que les femmes de campagne donnent 20 centièmes. Il en est de même en Italie, en Prusse, en Suède, en Norvège, en Danemark. La civilisation ne tend donc nullement à égaliser les sexes. C'est qu'elle est, je crois, chose essentiellement masculine ; et voilà peut-être pourquoi, soit dit en passant, elle est au fond si antipathique à ceux qui en profitent le plus, aux poètes, aux artistes, à tous les esprits essentiellement « femmelins » tels que Rousseau et Chateaubriand.

Legoyt, dans son consciencieux ouvrage, établit (p. 258) entre le

suicide et l'émigration une inversion tout autrement intelligible que la précédente. En Danemark, le suicide diminue année par année à mesure que l'émigration augmente. L'émigration est très forte en Angleterre, le suicide très faible. En France, c'est justement l'opposé. En Allemagne, l'accroissement exceptionnel des suicides, de 1872 à 1878, a coïncidé avec la diminution progressive de l'émigration. Voilà, par exemple, une corrélation facile à comprendre. Un rapport inverse, non fortuit, ne saurait exister, en effet, dans la vie sociale, qu'entre deux courants d'activités complémentaires l'un de l'autre, c'est-à-dire répondant à un même besoin par des voies différentes. Qu'un malheureux à bout de privations ou de tourments émigre pour ne pas se tuer, ou se tue faute de pouvoir émigrer, rien de plus intelligible. Mais quel serait le besoin commun auquel l'homicide et le suicide donneraient satisfaction? Serait-ce le besoin, éprouvé par on ne sait qui, de voir un certain nombre prédéterminé de gens périr soit de leur main, soit de la main d'autrui?

Dans une nation où, par hypothèse, les instincts criminels resteraient d'égale force, il y aurait sans nul doute entre les diverses branches du crime et du délit, par exemple entre l'assassinat, le vol, l'escroquerie et l'attentat aux mœurs, une étroite solidarité, telle que l'accroissement de l'une serait immédiatement compensé par la diminution proportionnelle de toutes les autres. Pourquoi? Parce que non seulement tous les genres de méfaits sont puisés à la même source immorale répartie entre eux, mais encore le but poursuivi est, dans un sens large, le même pour tous. L'assassin, comme le voleur, l'escroc ou le vieux satyre, poursuit ou une jouissance illicite ou un moyen illicite de jouissances. Les procédés diffèrent seulement : l'assassin tue, le voleur escalade une fenêtre ou brise un carreau de vitre, le *stuprator* viole un enfant. A ce point de vue, on doit regarder le vol, l'escroquerie, le faux, l'abus de confiance, le viol même et l'attentat à la pudeur comme les vraies soupapes de sûreté contre le meurtre et l'assassinat. Autrement dit, si les occasions de voler, d'escroquer, de contrefaire des signatures, de violer, devenaient tout à coup plus rares et plus difficiles dans une nation donnée, il est probable qu'on y assassinerait davantage. Réciproquement, si ces occasions se multipliaient subitement, on y assassinerait moins. Il en serait ainsi, parce que, ce changement dans les conditions sociales étant brusque, la force des tendances criminelles devrait être considérée comme étant restée égale à elle-même. Mais, quand cette transformation s'opère avec lenteur, l'énergie de criminalité a eu le temps de grandir, ce qui masque le jeu des soupapes de sûreté dont il s'agit. De nos jours, par exemple, on assas-

sine en France et en Europe à peu près autant qu'il y a un demi-siècle, malgré la facilité plus grande qu'on a aujourd'hui de prendre le bien d'autrui et de se procurer toutes sortes de plaisirs par mille recettes variées, réclames mensongères, sociétés anonymes, chantages, et autres inventions nouvelles qui ont fait reléguer au rang des antiques armures, par les criminels d'esprit, les extorsions violentes, les moyens salissants, à l'usage des Lacenaire et des Cartouche. D'où l'on peut tirer la conclusion suivante : puisque le grossissement, le débordement incessant de ces canaux dérivatifs de la grande criminalité, qu'on appelle le vol, l'escroquerie, les fraudes commerciales, les délits contre les mœurs, n'a point suffi à faire baisser le niveau numérique du courant principal, qu'on appelle les crimes contre les personnes, c'est que le fleuve est devenu plus fort; c'est que le mépris de la vie d'autrui, l'insensibilité aux souffrances d'autrui, l'égoïsme sinon la cruauté, quoi qu'en disent les optimistes, ont fait de réels progrès. Puisse la première grande crise, qui débridera le fond des cœurs, démentir ce raisonnement !

Quant au suicidé, peut-on dire que son but a la moindre analogie avec celui du meurtrier? Pourquoi pas aussi bien avec celui du voleur? La vérité est que le suicide est une des formes du désespoir intolérable, comme l'homicide est une des formes de l'égoïsme insociable. Or le développement de l'égoïsme et celui du désespoir ne sont point solidaires, et l'un peut grandir sans que l'autre diminue. Mais les diverses formes que chacun d'eux peut revêtir au cours du progrès social sont solidaires entre elles, comme je viens de le montrer en ce qui concerne l'égoïsme criminel. Pour le désespoir, il en est de même. La progression des suicides, en effet, dans tous les Etats civilisés, suffit-elle à prouver que la civilisation a alourdi le faix de la désespérance humaine? Non, pas plus que l'abaissement de la grande criminalité, là où il n'est point factice, ne donne lieu de croire à une réelle moralisation, si la délictuosité s'est élevée dans une proportion égale. Écartons cette double erreur, épargnons à la civilisation cet excès d'honneur et cette indignité. Il se trouve qu'en général, par les deux transformations indépendantes qu'elle exerce sur le crime et sur le malheur, elle tend à faire prévaloir les formes non sanguinaires du crime et les formes sanglantes du malheur. C'est un fait accidentel qui tient peut-être au caractère industriel et anti-chrétien de notre civilisation européenne. Supposez un type de civilisation essentiellement religieux et artistique, faiblement industriel, tel que celui de la renaissance italienne, il se pourra fort bien que son action, à l'inverse, déchaîne les élans d'orgueil, de vengeance, de passion violente, et réprime les accès, même courageux,

de découragement, multiplie les meurtres et raréfie les suicides. On y verra, en effet, ceux qui se tuent à présent entrer au cloître et y poursuivre le nirvâna ou l'étincelle de *syndérèse*, de même qu'on voit ceux qui se seraient jadis ensevelis dans une cellule se donner maintenant la mort. Il fut un temps où, à l'oppression de la douleur, à l'accablement de la honte, le seul asile ouvert, permis par la religion et les mœurs, était la porte du monastère. Aujourd'hui, à mesure que celle-ci va se fermant, une autre s'ouvre, noir refuge, mais profond. Voilà pourquoi les suicides augmentent dans les sociétés qui se civilisent à l'européenne, ou plutôt qui s'émancipent du frein religieux; ce n'est point parce que les homicides n'y augmentent pas, c'est parce que les vocations religieuses y diminuent. Cette considération, mieux que toute influence de climat, peut servir à expliquer la rareté des morts volontaires dans les pays méridionaux où la religion a le moins perdu de son empire. Le suicide est remarquablement rare, comme l'observe Morselli (p. 360), parmi les personnes consacrées au culte. N'oublions pas que, dans l'antiquité, les Romains se suicidaient souvent, et que ce fléau de la mort volontaire aurait pu passer pour endémique alors en Italie, où il est à présent bien moins intense qu'ailleurs. Mais le polythéisme antique permettait le suicide, et le christianisme le défend. L'Angleterre a beau être très civilisée, de sang germain, et comparable en outre sous bien des rapports à l'Empire romain, il lui suffit d'être restée très chrétienne de mœurs pour ne prendre part que faiblement à la maladie régnante.

La progression des suicides est, depuis notre siècle, constante, rapide, générale dans tous les États européens, sauf en Norvège. Est-ce à des causes d'ordre physique ou physiologique qu'on peut attribuer ce phénomène? Évidemment non. Les climats, ni les races n'ont changé sensiblement. Sans doute la différence de race est, après la différence de religion, une excellente explication superficielle de la part différente que prennent à la progression d'ensemble les diverses nations européennes appartenant d'ailleurs au même culte. Les Allemands, surtout les Saxons, sont très portés au suicide, les Flamands assez peu, les Slaves encore moins, les Celtes presque pas; et d'ailleurs parmi eux les catholiques présentent une immunité plus accusée que les protestants. Encore faut-il noter, pour resserrer encore plus l'influence physiologique, que, parmi les peuples scandinaves, le Danemark, exceptionnellement, se signale par une très forte propension au suicide. Il est vrai qu'à New-York la population de couleur donne une proportion de morts volontaires 15 ou 16 fois moindre que celle des blancs, et ici l'influence de la race semble

énorme, à moins qu'on n'aime mieux y voir avec moi l'effet de notre vieux passé de civilisation devenue constitutionnelle. En tout cas, à quelque race qu'il appartienne. l'homme qui s'échappe de la vie « ne se serait jamais suicidé, dit Morselli avec raison, s'il avait vécu loin des autres hommes et s'il n'avait participé aux misères de ses semblables. » Ce passage de l'éminent statisticien suffirait à justifier, contre Morselli lui-même, mon point de vue essentiellement sociologique, et à montrer que, tout en reconnaissant la réalité et l'énergie des influences naturelles, il n'est point permis de les mettre sur la même ligne que les influences sociales. En effet, les premières n'agissent que si les secondes interviennent. Dans l'homme isolé, soustrait, par hypothèse, au contact d'autrui, les causes naturelles qui poussent à la destruction de soi continueraient d'agir, mais en vain. Elles prendraient un autre cours. Si faible que soit l'action sociale, comparée aux actions physiques ou physiologiques, elle est déterminante parce qu'elle est immédiate. C'est le mouvement léger du bras de l'aiguilleur et non l'effort puissant de la vapeur qui détermine le passage du train sur la voie où il s'engage. Mais autre chose est la contribution proportionnelle de chaque peuple à l'envahissement d'une maladie, autre chose est cet envahissement même, cette marche en avant. A cette question : pourquoi le suicide est-il partout, ou presque partout en progrès, quoique plus ou moins suivant les races? on ne peut répondre qu'en invoquant des causes d'ordre social. — Mais, parmi celles-ci, les causes économiques n'ont pu jouer qu'un faible rôle, s'il est vrai que le bien-être et l'aisance se sont répandus et ont progressé en même temps que cette grande épidémie meurtrière. Les causes politiques doivent également être éliminées, comme le prouve la marche régulière du fléau à travers les périodes de calme ou de crise. Il ne reste que les causes proprement sociales, les causes viscérales en quelque sorte, qui constituent la vie végétative, sans trouble et sans intermittence, des sociétés. Toutes les fois que nous nous trouvons en présence d'une série statistique régulièrement ascendante, soyons sûrs qu'elle nous traduit une propagation imitative, une contagion mentale et morale d'homme à homme, c'est-à-dire ici la diffusion graduelle d'idées nouvelles qui se superposent et se substituent aux anciennes croyances. — On s'explique de la sorte la fréquence plus grande du suicide, non seulement dans les pays septentrionaux plus *modernisés*, comparés aux pays méridionaux plus attachés à la tradition, mais encore dans les classes supérieures, plus éclairées, comparées aux classes populaires, plus malheureuses pourtant, et dans les milieux urbains comparés aux campagnes.

Rien de plus simple alors que de comprendre une corrélation aperçue avec sagacité, mais non sans surprise, par M. Jacques Bertillon dans sa belle *Étude démographique sur le divorce et la séparation de corps* [1]. Après avoir constaté que ces procès de famille vont se multipliant dans toute l'Europe, il cherche la raison de cet accroissement, et, en bon statisticien, il confronte tour à tour les résultats numériques de son examen, fournis par la comparaison des races, des classes, des âges, des époques, avec plusieurs autres catégories de chiffres, destinés à éclairer les premiers, par exemple avec ceux qui expriment l'émigration des campagnes vers les villes, ou la fréquence des mariages, ou la proportion des enfants naturels. Mais nulle part n'apparaît entre ces données une relation quelconque, si vraisemblable qu'elle pût paraître. Un seul rapprochement a mis en lumière une concordance des plus imprévues à coup sûr. La carte des divorces et celle des suicides présentent « une ressemblance frappante ». Les mêmes influences agissent de la même façon sur ces deux phénomènes, si étrangers l'un à l'autre. Ils sont pareillement plus fréquents dans les villes qu'aux champs, dans les classes instruites qu'au sein de la population inculte, chez les Allemands que chez les Slaves, etc. « Il n'est pas jusqu'à cette exception bizarre que le Danemark présente au milieu des quatre peuples scandinaves, qui ne se retrouve pour les divorces comme pour les suicides. » Un tableau fait voir que [2] les pays où l'on compte peu, beaucoup, énormément de suicides par rapport au chiffre de leur population, sont aussi ceux où l'on compte peu, beaucoup, énormément de divorces et de séparations de corps. La règle « se vérifie avec plus de rigueur lorsqu'on compare entre elles les différentes parties d'un même pays, » par exemple les cantons de la Suisse et les départements français. « Toujours les cantons (suisses) qui comptent beaucoup de divorces comptent beaucoup de suicides. Et, réciproquement, ceux qui comptent peu de divorces comptent peu de suicides [3]. « Dans tout le sud de la France, les séparations de corps sont rares; rares aussi sont les suicides. Au nord de la Loire, les séparations sont fréquentes; fréquents aussi les suicides. Mais, dans le Nord, la Bretagne, la Flandre et l'Artois font exception et comptent peu de

1. *Annales de Démographie*, fascicule de sept. 1882.

2. « Sauf deux exceptions, » dit M. Bertillon. Mais, à les examiner de près avec lui-même, on s'aperçoit que ces exceptions sont purement apparentes et rentrent dans la règle.

3. « Et les différences ne sont pas médiocres. Rappelons-nous, en effet, l'énorme distance qui sépare les cantons catholiques des cantons protestants, en sorte que la fréquence du divorce, qui est de 5 dans le Valais, par exemple, dépasse 100 dans Schaffhouse. »

séparations. Mêmes exceptions pour les suicides! Ces deux cartes se ressemblent, *même dans leurs détails.* »

C'est singulier; d'autant mieux que, la carte et la courbe du divorce étant calquées sur celle du suicide, le rapport inverse imaginé entre l'homicide et le suicide devrait exister tout aussi bien entre l'homicide et le divorce. Le divorce se trouverait donc être lui-même le substitut de l'homicide! Quelle bizarrerie!

Distinguons cependant, pour le divorce, comme plus haut pour le suicide, entre les causes qui expliquent la participation différente de divers pays ou des diverses classes à l'accroissement numérique, et les causes qui rendent compte de cet accroissement lui-même. D'une part, en ce qui a trait au premier aspect du problème, nous ne devons pas être surpris de voir les différentes conditions héréditaires ou traditionnelles, vitales ou nationales, se traduire à la fois et pareillement par la différente intensité du besoin d'affranchissement, qu'il s'agisse de secouer le joug de la vie ou le joug du mariage. D'autre part, si j'ai eu raison d'expliquer comme je l'ai fait plus haut, du moins en grande partie, la marée montante des suicides, si elle tient vraiment dans une large mesure à l'affaiblissement graduel du frein religieux et des préjugés traditionnels, on ne doit pas être étonné de voir le divorce croître dans les contrées mêmes et dans les milieux où le suicide monte, puisque le mariage indissoluble et la vie inaliénable sont deux articles du même *credo* que le libre examen d'abord, puis la libre pensée chaque jour rongent [1]... J'ajoute que ce point de vue est assez consolant : de même que la progression des suicides n'autorise peut-être pas à affirmer le progrès du désespoir, celle des séparations et des divorces pourrait bien ne pas suffire à prouver qu'on est devenu moins heureux en ménage.

Toutefois, le déclin de la foi et des préjugés n'explique pas à lui seul la marche ascendante du suicide, ni celle du divorce; il faut y joindre, je crois, deux autres causes, qui grandissent sous nos yeux, l'alcoolisme et la multiplicité des relations. L'alcoolisme est en progrès partout, et sa part dans le suicide est énorme, toujours croissante. Elle a augmenté, dit le rapport officiel de 1880, de 483 p. 100; en chiffres ronds, elle a quintuplé, pendant que l'influence de l'amour s'est fait sentir de moins en moins. Cette action de l'ivrognerie paraîtrait bien plus forte encore si, comme le

1. « Nous avons vu, dit M. Bertillon, l'*énorme influence* de la religion sur la fréquence du divorce. » Il ajoute, à la vérité : « elle agit dans le même sens sur le suicide, mais beaucoup plus faiblement. » Ce *beaucoup plus faiblement* est très contestable et s'appliquerait tout au plus à la part différente des divers pays dans la progression du suicide, mais non, je le répète, au fait même de cette progression.

fait observer Yvernès, « on y comprenait les suicides imputés à l'aliénation mentale et qui, en réalité, proviennent de l'abus des boissons. » Peut-on dire de suicides pareils que ce sont des homicides transformés? — Quant à la multiplication des rapports entre les membres de nos sociétés civilisées, par suite des progrès de la locomotion et de la presse, elle a pour effet d'activer et de fortifier la contagion de l'exemple. — Il me semble que, par la combinaison de ces trois causes, on se rend parfaitement compte de tous les faits statistiques, notamment de la fréquence des suicides dans le Nord, où la consommation infiniment plus forte de l'alcool et l'émancipation plus complète des consciences concourent avec la densité plus grande de la population plus urbanisée.

A l'aide de ces trois clefs on résout aussi un problème des plus énigmatiques soulevé par le *suicide militaire* [1]. Comment se fait-il qu'en tout pays l'armée fournisse au Minotaure du suicide un tribut proportionnellement de beaucoup supérieur à celui du reste de la nation, très supérieur même à celui des milieux urbains, qui excède déjà si fort le contingent des milieux ruraux? Cela peut sembler étrange. Il n'est donc pas permis d'expliquer par l'extrême licence, par le relâchement de tout frein et de toute discipline qui règnent dans les villes, ni par la cherté plus grande de la vie, ni par l'hygiène plus mauvaise et les maladies plus nombreuses, le nombre considérable des suicides parmi les populations urbaines. En effet, l'armée, répétons-le, l'armée, qui est le corps le plus discipliné, le plus autoritaire, le mieux organisé de la nation, le plus sain et le plus valide aussi, puisqu'elle est un choix des hommes les plus robustes dans la fleur de l'âge; le plus exempt de misère enfin, puisque la subsistance y est assurée; l'armée donne, à cet égard, un spectacle pire encore que celui des grands centres. On ne dira pas, j'espère, que la loi d'inversion entre l'homicide et le suicide est applicable ici. S'il était vrai, comme on le suppose, que le meurtre d'autrui fût un préservatif contre le meurtre de soi-même et *vice versa*, il n'y aurait certainement rien de plus propre que la vie militaire, avec ses massacres obligatoires, légaux et patriotiques soit, mais non moins sanglants pour cela, à guérir l'homme civilisé du penchant fatal à se détruire. Or elle produit l'effet directement opposé. Dira-t-on que les guerres, après tout, sont rares, et que, lorsqu'elles éclatent, les suicides militaires précisément paraissent diminuer? Mais il en est sans nul doute de cette diminution comme de celle des délits en temps de révolution : les statisticiens savent bien que celle-ci est purement

1. Voir sous ce titre une intéressante monographie du Dr Mesnier.

apparente. Même en temps de paix d'ailleurs, les duels et les rixes sanglantes ne sont-ils pas plus nombreux dans les casernes qu'au dehors? — On alléguerait en vain la dureté du service militaire : à mesure qu'il s'est adouci, le suicide militaire a sévi plus fort, et c'est surtout parmi les officiers qu'il exerce ses ravages. — Mais songeons à ce qu'est la caserne pour la grande majorité des conscrits, c'est-à-dire pour tous ceux qui viennent des champs et même pour une partie de ceux qui viennent des villes. Elle est d'abord une émancipation subite et puissante du préjugé religieux et traditionnel, comme l'a été pour l'enfant le collège. Par le fait même qu'elle doit imprimer dans l'âme du soldat une nouvelle religion *sui generis*, un nouveau point d'honneur tout militaire, elle doit commencer par le dépouiller de ses mœurs et de ses idées anciennes; *corpora non agunt nisi soluta*, disaient les vieux chimistes, toute combinaison est précédée d'une dissolution. En second lieu, ce n'est un mystère pour personne que les loisirs forcés de la vie du régiment favorisent les habitudes d'intempérance. Dans son village, le jeune paysan boit du vin le dimanche ; sous les drapeaux, il boit de l'eau-de-vie tous les jours, et l'on sait si l'officier s'attable au café. Sur ce point, il est vrai, une amélioration sensible s'est produite depuis 1870 dans l'armée française; aussi faut-il observer que, dans ces dernières années, la proportion des suicides militaires a par degrés diminué de moitié, résultat qui peut être dû pour une part à l'atténuation simultanée de la première cause précédente, le caractère émancipateur de la caserne s'effaçant à mesure que le reste de la nation, y compris les campagnes, est plus émancipé, et que le soldat mène dans notre société niveleuse une existence moins à part. — Enfin, s'il est un milieu où l'on se touche coude à coude, où, grâce à cette densité remarquable du corps social, la vie sociale se présente avec une intensité exceptionnelle, excessive même, où, par suite, l'action électrique de l'exemple se propage avec le plus de force et de rapidité, n'est-ce pas le milieu militaire? Là, il n'est pas d'acte de désespoir, comme il n'est pas d'acte d'héroïsme, qui ne trouve ses imitateurs.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'explication donnée par nous à la progression moderne des suicides, nous pouvons conclure qu'elle a des causes avant tout et de plus en plus sociales, qu'elle procède d'une évolution, d'une transformation historique, du désespoir, et que, par aucun lien direct, elle ne se rattache à la diminution proportionnelle de la criminalité contre les personnes comparée à la criminalité contre les biens.

(La fin prochainement.) G. Tarde.

LE LANGAGE INTÉRIEUR
ET LA PENSÉE

Il arrive souvent que nos pensées se formulent en mots, soit que nous lisions, soit que nous écrivions, soit que nous récitions intérieurement de la prose ou des vers, soit que nous imaginions une conversation, soit simplement que nous réfléchissions, nous avons conscience de percevoir intérieurement certains mots et certaines phrases. Je voudrais étudier ici la nature de ce discours intérieur, d'abord au point de vue de la représentation des mots et des sons envisagée dans ses rapports avec la psychologie générale, et aussi considérée en elle-même. Cela nous conduira à examiner un procédé de substitution à divers degrés, où le mot, substitut de l'image, est remplacé à son tour par un autre substitut, et ces faits peu étudiés nous permettront d'arriver à une théorie du langage intérieur et des rapports de la pensée et de ce langage. Je tâcherai de m'appuyer constamment soit sur les documents présentés par les psychologues qui ont déjà traité la question, soit sur l'analyse de certains cas pathologiques fort instructifs, soit enfin sur quelques expériences psychologiques personnelles.

Le langage tel que nous le parlons à haute voix, est une action réflexe très complexe, ayant son point de départ dans diverses impressions sensorielles de la vue, de l'ouïe ou du tact. L'enfant apprend sa langue en répétant les mots qu'il entend dire, en lisant ceux qu'il voit écrits, c'est-à-dire encore en combinant des images visuelles avec des souvenirs auditifs. L'action d'apprendre le langage est dans tous les cas une combinaison d'images ou de sensations auditives, visuelles et motrices. Nous n'avons pas à nous occuper, pour le moment, des exceptions à cette règle, par exemple de la manière dont les sourds-muets apprennent à parler. Cela ne ferait que compliquer notre exposition sans rien changer à notre manière générale de concevoir le langage. Nous pouvons donc considérer le langage, considéré dans sa forme primitive, et abstraction

faite de ses rapports avec la pensée, comme comprenant : 1° une impression faite sur les sens et transmise le long des nerfs qui servent à la vision et à l'audition ; 2° une phase centrale comprenant la mise en jeu de divers centres, optique, acoustique, moteur ; 3° une période d'émission comprenant la mise en activité des fibres motrices et des organes de la parole. Ce mode de langage, pour ainsi dire schématique, se retrouve dans toute sa pureté chez certains malades, ceux qui sont affectés de ce qu'on a appelé l'*écholalie*. Si nous acceptons cette conception du langage, je crois qu'on peut considérer la parole intérieure comme égale à la parole réelle amoindrie de la première et de la dernière période, et réduite à la phase centrale, c'est-à-dire à la mise en jeu, plus faible, des centres optiques, acoustiques et moteurs, et surtout peut-être, selon les individus et les occasions, de l'un de ces centres, avec une tendance à devenir complètement la parole réelle. Mais, avant de donner les raisons qu'on peut avoir de considérer ainsi la parole intérieure, il faut sans doute justifier notre façon de présenter la parole réelle, et surtout expliquer pourquoi nous la considérons tout d'abord à part de ses relations avec la pensée qui semblent constituer la réalité même du langage. C'est que nous n'avons pas à considérer le langage ici, au point de vue de ses relations, de sa signification, de son importance psychologique et sociale, mais seulement au point de vue de la nature des éléments psychologiques qui composent directement la parole articulée et pour rapprocher de la parole réelle la parole intérieure que nous envisageons dans cette première partie de notre travail, seulement au même point de vue des phénomènes sensibles, des images qui la constituent en partie, et sans nous préoccuper de ses rapports avec la pensée. Que le mot soit un signe, cela, pour le moment, ne nous intéresse pas, nous prenons le mot, non comme un symbole, mais comme une chose réelle, comme un ensemble de phénomènes à étudier ; nous pourrons plus tard dire quelque chose des relations de ce groupe de phénomènes avec d'autres phénomènes et d'autres groupes, et envisager le mot au point de vue de sa signification ; ici, nous nous occupons seulement de sa nature, nous ne faisons pas à proprement parler la psychologie du langage, mais celle de la représentation des mots qui nous conduira plus tard à l'autre. De même, nous occupant de la parole réelle, nous ne nous occupons pas du langage même, mais seulement de l'image des mots isolés ou coordonnés. C'est ce qui nous autorise également à regarder la parole comme une action réflexe ayant essentiellement une origine acoustique ou optique, car les mots, tels que nous les connaissons,

doivent, pour être employés, être appris par le moyen des sens. Au contraire, le langage peut être déterminé par des impressions n'ayant rien de spécifique au point de vue de la parole. Le cri du nouveau-né, en tant qu'il est un signe d'un état intérieur, peut être considéré comme un mode inférieur du langage; cependant le nouveau-né ne l'a jamais entendu. Certaines formes du langage sont des réflexes organisés, dont la première partie, l'impression extérieure, peut n'avoir aucun rapport primitif avec le résultat final. Il n'en est pas de même pour la parole; elle ne peut être employée qu'après avoir été apprise, pour prononcer un mot, il faut avoir entendu un mot semblable ou tout au moins en avoir entendu les éléments, et avoir appris à les combiner en entendant plusieurs combinaisons. C'est pour cela que nous pouvons considérer la période centripète du processus du langage, l'impression visuelle, auditive, tactile en certains cas, comme un des éléments de l'acte de la parole. La parole s'en affranchit assez vite, mais au début elle est essentielle. Ajoutons qu'elle persiste beaucoup sous une forme affaiblie et qu'on garde toujours l'habitude d'employer surtout les mots qu'on entend ou qu'on lit le plus souvent. Sans doute, on ne les répète pas immédiatement, mais l'influence des impressions auditives et visuelles, pour ne pas se manifester soudainement, n'en est pas moins réelle et profonde.

II

Retournons maintenant à la parole intérieure. Il s'agit de montrer en elle les trois éléments que nous avons signalés dans la période centrale de la parole réelle, ensuite de montrer que la parole intérieure est une tendance vers une parole extérieure complète, c'est-à-dire que les phénomènes de la parole intérieure tendent, quand rien ne vient entraver leur développement naturel, à produire d'un côté la sensation, de l'autre le mouvement. La parole intérieure tend donc à se compléter par une impression forte, une sorte de sensation, dans l'espèce une hallucination, d'une part, et d'autre part par une prononciation réelle. Nous voyons déjà que ce dernier fait pourra venir à l'appui de notre première proposition en mettant en relief les images faibles que l'observation intérieure néglige et n'aperçoit pas, et que des circonstances particulières viennent rendre évidentes en leur donnant des proportions presque morbides ou complètement pathologiques. Les moyens qui sont à notre dis-

position pour étudier les phénomènes qui composent le langage intérieur sont : 1° l'observation intérieure et les interprétations auxquelles ses résultats donnent lieu; 2° l'expérimentation; 3° l'analyse des phénomènes morbides. Nous emploierons, quand cela sera possible, les trois ordres de faits.

§ 1. *Images visuelles.* — Lorsque je pense à un nom ou que je me représente une phrase quelconque, je ne remarque rien généralement parmi les données de ma conscience qui ressemble à une représentation visuelle des mots écrits ou imprimés. Mais les habitudes mentales diffèrent beaucoup à cet égard d'une personne à l'autre, et il faut se garder d'ériger en formule générale ce que l'on observe chez soi. En fait nous avons des témoignages directs qui nous attestent la part que peuvent prendre, dans les représentations des mots ou même dans les représentations des sons musicaux, les images de forme ou de couleur. Je suis cependant porté à croire que le fait n'est pas très fréquent, mais il existe. M. Montchal, bibliothécaire de la Société de lecture de Genève, a écrit la lettre suivante à la *Revue philosophique* [1] : « Unique bibliothécaire pour 80 000 volumes classés dans une vingtaine de salles, à chaque instant on me prie d'indiquer la collection, le volume, la brochure, le journal où se trouve tel article. Ma mémoire ne dépasse pas la moyenne. Pourtant il est rare que je ne satisfasse pas immédiatement le chercheur, grâce au rappel plus ou moins rapide, non pas des sons, mais du format, de l'aspect typographique, des périodes, des phrases, des mots, de la couleur, des détails de la reliure. Dans un autre domaine, si je dois exécuter de mémoire un morceau de piano difficile, les œuvres du compositeur H. Ruegger, par exemple, les combinaisons sonores m'apparaissent après la vision nette du dessin rythmique et de la courbe mélodique. Dans une lecture expressive à première vue, l'aspect de la page ou des deux pages suffit pour guider le lecteur, et la mémorisation d'un morceau à déclamer sera promptement obtenue si l'on considère l'ensemble des signes graphiques. » Voici également une note suivante, communiquée par une personne qui avait remarqué les faits qu'elle signale avant d'avoir entendu parler de la question, sans avoir, par conséquent, subi aucune espèce d'influence théorique.

« Quand je pense à un mot ou à une phrase, je vois assez nettement ce mot ou cette phrase imprimés en caractères ordinaires, ou écrits de mon écriture ou de toute autre écriture; les lettres d'un mot se détachent assez bien, et les intervalles entre chaque mot

1. Voir le numéro de janvier 1885, p. 119.

écrit en noir m'apparaissent aussi, je les vois en blanc. Toutes mes représentations de mots sont surtout visuelles. Pour retenir un mot que j'entends pour la première fois, il me faut lui donner tout de suite une orthographe; de même, quand j'écoute une conversation qui m'intéresse et que je veux me rappeler, il m'arrive souvent de me représenter au fur et à mesure la conversation écrite. »

Il est facile de voir, par ce dernier cas, que les images visuelles ne jouent pas seulement un rôle accessoire ici, dans le langage intérieur. Cela résulte du fait qu'elles s'associent étroitement au sens des mots et qu'elles sont nécessaires à la conservation des phrases et des idées.

En général, toutefois, les signes visuels ne paraissent pas d'une importance prépondérante pour la parole intérieure et d'une manière générale dans la mémoire des mots. J'ai cherché un fait pathologique qui puisse établir le rôle des souvenirs visuels. J'ai trouvé peu de chose. Il faudrait, pour prouver que les signes visuels peuvent suffire à la parole intérieure, trouver un cas de surdité verbale dans lequel le malade serait aussi aphasique au sens propre, aurait perdu la mémoire motrice et pourrait cependant comprendre l'écriture ou l'imprimé. D'après Kussmaul [1], la surdité verbale est moins fréquente que la cécité verbale; je trouve toutefois dans un intéressant article de M. Féré, *Les troubles de l'usage des signes*, l'indication suivante : Le malade atteint de surdité verbale « cherche à compenser son défaut de perception auditive par l'application de ses souvenirs visuels et de ses souvenirs moteurs..... La surdité verbale ou psychique peut exister à l'état de symptôme isolé ou peu s'en faut : une malade de M. Giraudeau comprenait facilement les questions qu'on lui posait par écrit et y répondait correctement. Le plus souvent pourtant, elle est combinée avec d'autres troubles de l'expression ou de la perception, elle se complique très fréquemment d'amnésie verbale [2]. »

M. Féré, comme M. Ch. Bastian [3], admet d'ailleurs que les impressions visuelles comme les impressions auditives et les impressions de mouvement (sans rien préjuger ici sur la nature de ces dernières) ont un rôle dans la formation et dans l'emploi des mots. On ne peut guère, il me semble, attribuer aux impressions visuelles qu'un rôle relativement assez faible. Ce que nous avons vu ci-dessus ne nous autorise nullement à dire qu'elles peuvent suffire à la repré-

1. Kussmaul, *Les troubles du langage*, trad. franç., p. 228.
2. *Revue philosophique*, juin 1884, p. 600.
3. *Le cerveau et la pensée*, t. II, 245. Trad. franç.

sentation des mots et du langage intérieur ; en revanche, les preuves ne manquent pas pour établir que, si elles ne sont pas suffisantes, elles sont encore moins nécessaires. Je suis porté à croire, comme je l'ai indiqué, qu'aucune des trois mémoires visuelle, auditive et motrice n'est absolument et généralement indispensable. Pour la mémoire visuelle, cela n'est point douteux. On n'a jamais remarqué que les aveugles-nés eussent, pour acquérir le langage, une peine égale par exemple à celle des sourds. Les maladies mentales nous montrent aussi que l'oubli du mot écrit comme signe, la cécité verbale n'emporte nullement avec elle, d'une manière fatale, la perte de la représentation des mots. Kussmaul [1] rapporte une observation de Broadbent d'après laquelle un malade « voyait le texte écrit, mais ne le comprenait pas alors qu'il pouvait encore écrire avec facilité ce qui lui était dicté, ou même écrire spontanément. La conversation était bonne et son répertoire très riche..... » Il est inutile d'insister sur ce point.

§ 2. *Images auditives.* — Les images auditives sont, avec les images motrices, les plus importantes pour l'exercice de la parole intérieure. L'observation par le moyen du sens intime en révèle généralement l'existence dans le fait de la parole intérieure. La plupart des auteurs [2] qui se sont occupés de ce phénomène lui ont assigné un rôle important dans sa production ; ceux mêmes qui ne s'en sont pas spécialement occupés en ont parlé implicitement en bien des cas, comme de la source la plus importante de nos représentations de mots. Toutefois, comme dernièrement on a contesté l'importance des images auditives, et que l'on a tenté de faire de la parole intérieure un phénomène purement moteur [3], il convient d'insister un peu ici sur les images auditives. Nous aurons l'occasion plus tard, en parlant des images motrices, de faire la contre-épreuve et de montrer qu'elles n'ont pas pour la représentation des mots toute la valeur qu'on a voulu leur attribuer.

Pour les sensations auditives, nous pouvons consulter d'abord le témoignage du sens intime. Je citerai d'abord quelques mots de M. Egger, chez qui la parole intérieure paraît avoir naturellement un assez haut degré de vivacité. « La parole intérieure, dit M. Egger [4], a l'apparence d'un son, et ce son est celui que nous nommerons parole ou langage... » et l'auteur retrouve dans la parole intérieure

1. Kussmaul, *Ouvr. cité*, p. 230.
2. Voir le ou les articles de MM. V. Egger, Charlton Bastian, de Watteville, Kussmaul, Féré, etc.
3. Voir Stricker, *Études sur le langage et la musique*, trad. franç., Paris, Alcan, 1885.
4. V. Egger, *La parole intérieure*, p. 67 et suivantes.

les principaux caractères de la parole extérieure, le rythme, la hauteur, l'intensité des sons, et même le timbre. « En résumé, la parole intérieure est *comme* une parole, et ma parole intérieure est *comme* ma parole. » Les différences de la parole intérieure et de l'autre consistent en ce que la première est plus faible et plus monotone, plus rapide aussi, plus personnelle, etc. Tous ces caractères se rapportent, pour M. Egger, à des images auditives; pour lui, l'image auditive constitue seule la parole intérieure. « Quand nous ne parlons que des lèvres, le phénomène extérieur purement tactile est complété par l'image du son que nos oreilles n'entendent pas; mais si tout phénomène extérieur, tout état fort a disparu, si nous nous bornons à imaginer notre parole, *l'image sonore apparaît seule*, l'image tactile est réduite à une ombre insaisissable à l'observation, sinon même à un néant absolu » (p. 76). L'auteur cite plus loin Bossuet, Rivarol, Bonald, qui ont parlé de la parole intérieure comme étant composée d'images auditives.

Chez moi, la parole intérieure est un composé d'images auditives et d'images de mouvement. Je remarque plus facilement les premières, et je les reconnais mieux; de plus, comme j'aurai l'occasion de le prouver plus loin en discutant la théorie des images motrices, je puis me représenter un son, un mot, une phrase même, simplement par l'imagination auditive, sans qu'aucun élément moteur vienne se mêler au phénomène. Mais il me suffit pour le moment d'indiquer ce fait que, quand je pense à des mots, quand je réfléchis par exemple à un travail que je veux faire, les phrases arrivant à ma conscience sont reconnues et classées surtout et quelquefois exclusivement comme images auditives, bien que l'élément moteur n'y soit pas, je crois, souvent étranger. Ces images auditives ne ressemblent pas tout à fait à celles que décrit M. Egger. Les images auditives sont généralement chez moi très faibles, sans couleur, sans timbre, ou avec un timbre très faible, abstraites pour ainsi dire, psychiques, comme l'on eût dit jadis. Nous ne devons pas être surpris de constater d'une personne à une autre des différences très considérables dans l'imagination. On sait que M. Galton a trouvé des différences importantes chez diverses personnes au point de vue de la vision mentale, qui même n'existait pas à proprement parler chez quelques-unes; nous aurons à revenir sur ce sujet à propos des substituts des images de la parole et de la fonction symbolique du langage intérieur, mais il ne s'agit encore que de la description du phénomène et de ses principaux éléments. On me demandera peut-être comment je reconnais pour une image sonore un phénomène aussi atténué, aussi faible que celui dont je viens de parler.

Qu'est-ce qu'une image sonore abstraite, sans timbre? Je sais que je contredis certaines théories généralement admises sur la nature des images. Cependant je crois être sûr de mon fait en appelant ma parole intérieure une image auditive, et voici mes raisons. D'abord j'ai le témoignage du raisonnement inconscient, de la perception, pour mieux dire du sens intime qui me fait classer ces phénomènes parmi les images auditives. J'avoue que cela n'est pas un argument sans réplique, il pourrait se faire que je me fusse trompé dans ma classification (si spontanée que soit la perception, elle implique une induction, c'est-à-dire une possibilité d'erreur). Mais j'ai des preuves indirectes que c'est bien une image auditive vague qui s'élève en moi quand je me représente sans grande attention un mot ou une phrase, c'est que si je fixe mon attention sur le mot, ou si je me trouve dans des circonstances particulières, l'image sonore s'accentue davantage et se rapproche de plus en plus de la parole extérieure sans changer précisément de nature. D'autres qualités viennent se joindre à celles qui existaient déjà, et celles qui existaient déjà s'accentuent davantage, mais elles ne disparaissent pas, et, puisque ma représentation en se complétant devient un phénomène auditif concret, c'est donc qu'elle était un abstrait de l'image auditive.

Ces images auditives abstraites me paraissent rappeler entièrement à de certains égards les phénomènes désignés dans l'ouvrage de Baillarger sur les hallucinations, du nom de hallucinations psychiques. Dans quelques cas au moins, la ressemblance est évidente. Remarquons d'abord que les hallucinés dont il est question, alors qu'ils sont sujets à des hallucinations de l'ouïe, disent entendre *des voix*, seulement ces voix sont d'une nature toute particulière. Il y a ici une alliance étrange entre les mots dont se servent ceux qui décrivent ces hallucinations et l'idée qu'ils veulent exprimer. Ils affirment que le sens de l'ouïe n'est pour rien dans le phénomène, et ils parlent de *voix entendues*. A propos de certaines hallucinations de ce genre dans le rêve, M. Baillarger s'exprime ainsi : « Pour exprimer rigoureusement ce qu'on éprouve, on ne peut que répéter avec les malades dont j'ai parlé plus haut qu'on n'*entend* alors que la *pensée*[1]. » On peut rapprocher de cela une lettre de M. le professeur Henle à M. Stumpf, lettre citée par M. Stricker au sujet de la représentation interne des mélodies. « Les mélodies, dit M. Henle, se jouent d'une manière abstraite qui ne rappelle aucune nuance de

1. Baillarger, *Des Hallucinations*, p. 386.

sons [1]. » Il s'agit ici d'images qui, évidemment, sont plus abstraites encore que celles qui constituent chez moi la mémoire auditive, et qui même sont abstraites au point de n'être plus reconnaissables et d'être en réalité non plus des images auditives, mais des substituts de ces images. Nous en reparlerons plus tard. J'ai dit les raisons qui me faisaient rattacher mes images aux images auditives. Je vois dans l'ouvrage de Baillarger un cas où les hallucinations psychiques se transforment en ce que l'auteur appelle des hallucinations psycho-sensorielles. « Au début de ma maladie, dit une malade, c'est comme si on m'avait communiqué une pensée. On me répétait sans cesse : Tu es une..... Je répondais : Vous en avez menti. Tout cela se faisait sans bruit, c'était tout intérieur. Il en a été de même environ pendant trois mois; mais plus tard cela a changé. Les voix que j'entends maintenant font du bruit, elles viennent de loin et m'arrivent comme si l'on me parlait avec un porte-voix [2]. » Sans doute on pourrait interpréter cette observation en disant qu'il s'agissait d'abord d'images motrices; mais, sans vouloir nier absolument que les images motrices aient pu jouer un rôle dans la première partie du phénomène, on peut croire également, à cause des raisons indiquées plus haut, qu'il s'agissait aussi d'images acoustiques qui, très faibles d'abord, sont devenues plus fortes avec les progrès de la maladie.

D'autres faits assez nombreux nous montrent l'importance considérable des images auditives pour la représentation des mots ou des sons. Voici un fait assez commun, je crois, et que j'ai souvent remarqué pour mon propre compte, bien qu'il se présente à présent moins fréquemment et d'une manière moins vive que lorsque j'étais plus jeune. Une certaine excitation confuse de l'organe de l'ouïe est favorable au développement des images auditives, elle les rend plus nettes, plus vives, les rapproche davantage des sons extérieurs. Ainsi quand je me trouve près d'une chute d'eau ou dans un train de chemin de fer, ce bruit continu me rend beaucoup plus facile l'imagination vive d'une mélodie. Je crois que bien des gens peuvent avoir observé des faits de ce genre. J'en trouve un à peu près semblable dans les Mémoires d'un nihiliste, de M. J. Pavlofsky, publiés dans un volume des œuvres de Tourgueneff [3]. M. Pavlofsky, poursuivi comme nihiliste, était en prison quand le fait lui arriva. « Pendant le jour, dit-il, je courais de côté et d'autre dans ma cellule, mes pantoufles criaient : ce bruit, par une bizarrerie inexplicable, me rappelait les refrains

1. Stricker, *Études sur le langage et la musique*, p. 169.
2. Baillarger, *Ouvr. cité*, p. 388.
3. Tourgueneff, *Œuvres dernières, Souvenirs d'enfance.*

de chansons obscènes que j'avais entendu vociférer par les ivrognes attardés dans la rue. Je m'efforce de penser à autre chose..... En vain, je tâche de faire cesser le dégoût que j'éprouve, je veux me persuader que ces chants ne sont que grotesques, naïfs peut-être... Mais tout à coup une voix de fausset aiguë et fêlée en même temps me les crie aux oreilles en accentuant avec ironie les passages les plus ignobles...; je jetais mes pantoufles de côté avec fureur et me mettais à courir pieds nus sur les dalles froides du plancher. Ceci faisait passer les hallucinations de l'ouïe. »

Évidemment ce dernier phénomène est d'ordre morbide; les précédents se rapprochent déjà de l'hallucination, mais, en grossissant pour ainsi dire les phénomènes de l'état normal, ils les rendent plus visibles. Et ce qui nous permet de les rapprocher, c'est ce fait que les formes faibles de la représentation interne sont reconnues par le sens intime comme l'embryon de formes vives qui surviennent quelquefois. Sans doute le phénomène change alors; toutefois certains caractères de la représentation faible sont simplement exagérés, tandis que d'autres viennent s'ajouter aux premiers et que d'autres peut-être disparaissent ou semblent disparaître, ces derniers sont les phénomènes de représentation motrice qui, d'après mon expérience personnelle au moins, tout en contribuant à l'ordinaire à fortifier et à rythmer les images auditives, leur cèdent la place dès que ces images acquièrent par elles-mêmes un degré d'intensité suffisant. Pour ce passage des images faibles aux images fortes, je puis citer à l'appui un fait tout à fait semblable, à cela près qu'il s'agissait du sens de la vue et non du sens de l'ouïe. Je copie une note prise par moi il y a quelques années : « Cette semaine ont eu lieu à Nîmes les processions de la Fête-Dieu. Aujourd'hui, ayant bu une assez grande quantité de café, ce dont je n'ai pas l'habitude, et me sentant un peu excité, je pensais à ces deux rangées parallèles de jeunes filles habillées de blanc. Fermant tout à coup les yeux, j'ai eu la vision assez confuse et très courte de ces deux files qui se sont fondues en deux lignes blanches, lesquelles se sont évanouies rapidement. » (Juin 1879.)

Je trouve de même dans le livre de M. Egger une étude sur les variétés vives de la parole intérieure, et des passages tels que celui-ci : « ... Les variétés vives de la parole intérieure, c'est la parole intérieure se rapprochant de la forme hallucinatoire sans l'atteindre; quoi d'étonnant si elle atteint cette forme chez certains tempéraments prédisposés, surtout quand les circonstances et le milieu intellectuel sont favorables à la croyance au merveilleux. » Remarquons ici que les phénomènes dont je viens de parler en montrant le rôle de l'imagination auditive dans le langage intérieur

démontrent également la seconde partie de la définition que j'ai indiquée de la parole intérieure d'après laquelle la parole interne tend à devenir semblable à la parole extérieure considérée comme présentant trois phases distinctes. Nous n'avons pas encore à voir comment la parole intérieure tend vers la parole extérieure au point de vue de l'émission, mais nous voyons clairement que la parole intérieure tend vers l'hallucination auditive, et qu'elle y arrive quelquefois. Je rappellerai le cas cité plus haut et emprunté à Baillarger, ainsi que mes observations personnelles, et je citerai encore à l'appui le fait suivant que j'emprunte à M. Taine : « Théophile Gautier me raconte qu'un jour, passant devant le Vaudeville, il lit sur l'affiche : « La polka sera dansée par M..... » Voilà une phrase qui s'accroche à lui, et que désormais il pense incessamment et malgré lui par une répétition automatique. Au bout de quelque temps, ce n'est plus une simple phrase mentale, mais une phrase composée de sons articulés, munis d'un timbre, et en apparence extérieurs. Cela dura plusieurs semaines, et il commençait à s'inquiéter, quand tout à coup l'obsession disparut [1]. » La pensée, l'image interne seraient d'ailleurs, d'après M. Taine, une série d'hallucinations qui n'aboutissent pas.

Revenons aux images auditives et à leur importance au point de vue du langage intérieur. Une preuve des plus remarquables, et en même temps une des raisons les plus fortes que l'on puisse avoir de représenter le langage extérieur comme étant essentiellement une action réflexe auditivo-motrice, c'est le fait que la surdité entraîne généralement le mutisme, même quand elle arrive relativement assez tard dans la vie. « Il paraît, dit Kussmaul, que la *limite d'âge supérieure* jusqu'à laquelle une surdité peut dépouiller l'homme de la parole qu'il a déjà acquise est l'âge de la puberté. Dans la plupart des cas de surdi-mutité acquise après la naissance, l'apparition de cette infirmité date des quatre premières années de la vie; ensuite elle devient de plus en plus rare jusqu'à l'âge de dix ans, et son début plus tard, jusqu'à l'âge de seize ans, est un événement des plus rares. Jusqu'à la puberté, les images de mots ne sont pas aussi adhérentes que plus tard, où la surdité endommage, il est vrai, fortement les images, mais n'est pas en état de les effacer [2]. »

Enfin des faits pathologiques nous montrent aussi que le phénomène auditif fait souvent partie intégrante du phénomène de la parole intérieure. Mais ces faits paraissent prouver plus que l'impor-

1. Taine, *De l'intelligence*, t. II, p. 30. Voir également t. II, p. 25, 26.
2. Kussmaul, *Ouvr. cité*, p. 331, 332.

tance de l'image auditive, ils semblent prouver aussi que l'image auditive peut, si elle est conservée, suffire à la parole intérieure. C'est donc cette question que nous allons examiner.

M. Stricker, dans un livre que j'ai eu déjà l'occasion de citer, a voulu établir cette théorie que la parole intérieure était un phénomène purement moteur. D'après lui, les représentations des sons, les images auditives qui viennent s'y joindre ne sont pas une partie essentielle du phénomène qui implique toujours un élément moteur. Nous ne nous sommes pas encore occupés des images motrices, sur lesquelles nous reviendrons tout à l'heure, mais il convient d'examiner ici, à propos des images auditives, si l'image auditive seule ne peut pas suffire à la parole intérieure, et s'il faut admettre également la nécessité de l'image motrice et conséquemment la subordination du souvenir purement sonore.

Nous avons fait abstraction ici du fait que le langage a une fonction symbolique, cependant nous avons toujours sous-entendu que cette fonction est réelle. En effet, si cette fonction n'existait plus, si le mot n'était plus signe, le langage n'existerait plus; par conséquent, tout en examinant les caractères propres des phénomènes du langage comme phénomènes psychologiques particuliers, nous devons nous souvenir de n'étudier que des phénomènes, quelle que soit d'ailleurs leur nature, qui sont des signes. Ce ne serait plus étudier la parole intérieure que d'étudier les images auditives ou motrices, si ces images n'étaient pas des signes, si elles ne se rattachaient aux idées par une association étroite. Le problème de savoir si l'image auditive peut suffire à la parole intérieure se ramène donc à celui de savoir si l'image auditive est par elle-même directement associée aux idées, aux autres images, aux autres faits, en un mot, dont le langage doit être le signe. Mais ce rapport, qui me paraît explicitement démontré par quelques cas pathologiques, me semble devoir être implicitement admis pour toute représentation de mots. L'expérience montre, en effet, que, lorsque les mots ne sont pas compris alors qu'il s'agit bien entendu d'un mot connu, ils ne sont pas non plus entendus. Tout le monde a pu remarquer que les paroles d'un chant ne sont distinctement entendues que si on les connaît à l'avance, c'est-à-dire si on les a associées à leurs objets. De plus, dans la maladie qu'on a désignée du nom de surdité verbale, il arrive que les mots ne sont perçus que comme un murmure indistinct. Pour M. Stricker, d'ailleurs, le phénomène moteur n'est pas indispensable seulement à un discours intérieur, mais aussi à la représentation d'un mot et même d'une lettre. Nous avons donc à voir si l'image auditive peut suffire à ces divers emplois. Commençons par les plus simples.

D'après M. Stricker, nos mots ou nos lettres pensés n'étant que des images motrices, il est impossible de se représenter à la fois deux lettres, deux syllabes, deux sons, si les muscles qui servent à les prononcer sont en tout ou en partie les mêmes : nous ne pouvons par exemple, d'après lui, nous représenter à la fois deux A ou deux R ou deux lettres quelconques semblables, ou même un A et un O par exemple, parce qu'une partie des muscles qui servent pour la prononciation de l'A servent également pour la prononciation de l'O. J'objectai à cela la possibilité que j'avais, tout en prononçant un A en prolongeant le son, de me représenter toute une série de voyelles, de syllabes et de mots. M. Stricker répondit à cette objection : « Pour prononcer un A, il faut mettre en un certain état les muscles de l'articulation : cet état produit, on peut prolonger le son A au moyen de l'expiration et innerver de nouveau les muscles de l'articulation de manière à se représenter en réalité O et E. Cette expérience ne répond pas à ce que je demande, car..... il faudrait pouvoir se représenter réellement et simultanément A et O en retenant sa respiration. Si quelqu'un le peut, alors je considérerai cela comme un argument [1]. »

J'ai fait depuis d'autres expériences qui me paraissent concluantes, mais d'abord je voudrais indiquer ce que l'argument de M. Stricker présente à mes yeux de défectueux. Quand je prolonge le son A à haute voix, sans doute, je ne prolonge pas la sensation initiale de la mise en jeu des muscles qui servent à le prononcer, mais je n'en continue pas moins à avoir une sensation très nette de l'innervation motrice particulière nécessaire à la prononciation de A, et les autres voyelles que je me représente pendant ce temps m'apparaissent, non pas comme un mélange d'images de mouvement et d'images auditives, mais bien comme des images auditives pures. Je dois mentionner ici une lettre de M. Bard, du collège d'Aubonne, près de Lausanne, qui constate les mêmes phénomènes et m'écrit : « Pendant que je prononce à haute voix le son A prolongé, je puis très bien, en même temps, me représenter un autre son, celui de E, de T, de P par exemple, ou même les sons d'un mot entier, et cette représentation est pour moi une image auditive. Tant que dure l'émission à haute voix de l'A, je ne peux pas me représenter comme image motrice un autre son quelconque. » Je persiste donc à croire que cette expérience a une certaine valeur.

Mais je puis au besoin me placer dans l'hypothèse où l'image

1. Voir *Anzeiger der K. K. Gesellschaft der Aertze in Wien*, janvier 1885.

motrice *initiale* a seule une importance. Je varie alors mon expérience ainsi qu'il suit. Je prononce un A, et, au moment même où je le prononce, je fais coïncider avec la représentation du mouvement la représentation d'un O, qui se présente à moi avec le caractère de l'image auditive.

Ce qui précède me paraît concluant. J'ai voulu aller plus loin encore, et je crois y être arrivé. J'ai tâché de réaliser l'expérience même proposée par M. Stricker et de me représenter à la fois deux voyelles différentes ou même deux lettres semblables en retenant ma respiration. Cela serait impossible si la théorie de M. Stricker, que je considère d'ailleurs comme donnant une partie de la vérité, était absolument exacte. J'ai eu une certaine peine à réaliser ces deux représentations simultanées. Au début, je ne parvenais à aucun résultat satisfaisant, puis il me sembla que je pouvais penser à la fois à deux voyelles, sans me les *imaginer*. Je reviendrai plus loin sur ce fait et sur l'interprétation qu'il faut en donner. Enfin, à force de répéter mes expériences, je suis arrivé à me représenter à la fois deux voyelles, l'une étant fortement empreinte du caractère moteur, l'autre étant une image auditive très faible. Je puis ainsi me représenter à la fois A et O, autant que j'en puis juger, en fermant les yeux et en retenant ma respiration, et sans prolonger la représentation d'une des voyelles. L'expérience devient beaucoup plus facile si je la prolonge. La représentation courte et simultanée est difficile à obtenir à cause de l'association des images de mouvement et des images auditives.

Je trouve dans le livre de M. Stricker lui-même certaines expériences qui tendraient à faire croire que l'auteur peut aussi se représenter, quoiqu'avec une vivacité inégale, deux voyelles à la fois. Je ne voudrais pas trop insister sur cette contradiction; elle peut, à la rigueur, provenir d'un défaut de précision dans l'expression; quoi qu'il en soit, voici le fait :

« Quand j'articule une syllabe, dit M. Stricker, je n'ai jamais qu'un son présent à la conscience, mais les autres sons de la syllabe me sont cependant percevables en même temps, quoique moins vivement.....

« Je puis donc me représenter deux ou plusieurs mots à la fois, mais non pas avec le même degré de vivacité.

« Ma supposition que les représentations des mots sont des représentations motrices, que les centres oraux doivent être excités l'un après l'autre pour nous donner l'idée d'un mot, ne peut guère être mise d'accord avec ces phénomènes sans recourir à l'observation et à la réflexion. Comment percevoir par exemple à la fois, bien qu'avec une inégale vivacité, l'R de ces deux mots : « Roland recula, » si nous

n'avons qu'un centre pour le son articulé R? Un examen attentif nous explique cette contradiction. Au moment où je commence à articuler par la pensée « Roland », où par conséquent, tandis que « Ro » se présente au premier plan, « recula » s'éveille, je n'ai pas en effet obscurément en moi l'idée de « recula », mais seulement celle de « ecula ».

Il résulte évidemment de cette observation que M. Stricker peut avoir à la fois présentes à la pensée avec des degrés divers de vivacité les voyelles A, E, O; cela peut suffire, je crois, pour qu'une forte objection se dresse contre sa théorie. De plus, j'ai repris personnellement l'expérience, et je puis me représenter à la fois l'R de Roland, et l'R de recula. Je les distingue même très bien, la seconde semblant venir d'ailleurs et roulant plus et autrement que la première, elle se présente du reste comme une image auditive très faible, abstraite pour ainsi dire.

Enfin, certaines observations faites par des médecins paraissent établir aussi que l'image motrice n'est pas nécessaire à l'usage de la parole intérieure. J'emprunte quelques faits au livre de M. Kussmaul. « Bouillaud assista en 1828 à l'autopsie d'un jeune homme qui avait succombé dans le service chirurgical de Ph. Boyer. Il avait reçu dans l'orbite gauche un coup de parapluie tellement violent, que l'œil en était sorti. Parmi les accidents survenus, on constata, pendant les huit premiers jours environ que le malade survécut, une perte constante de la parole. Le malade comprenait, dit-on, les questions, mais ne pouvait y répondre. Le malade écrivait pour demander ce dont il avait besoin, et il faisait remarquer qu'il avait sa mémoire, mais qu'il lui était impossible de prononcer les mots. L'examen cadavérique fit constater un ramollissement avec suppuration du lobule antérieur gauche du cerveau, qui avait été comme labouré d'avant en arrière, par le bout du parapluie jusque vers l'extrémité antérieure du ventricule latéral correspondant [1].

L'observation suivante me semble également fort importante. « Boinet cite le fait d'un homme à l'autopsie duquel on trouva dans la troisième circonvolution un vaste abcès, situé à 5 centimètres de l'extrémité antérieure du lobe frontal gauche, juste en dehors du corps strié auquel il touchait. Au pourtour, un peu moins de consistance de la substance cérébrale, mais sans la moindre trace de ramollissement vrai; légères adhérences méningées. A la suite de la guérison de la plaie du trépan, ce malade avait recouvré l'intelli-

1. Kussmaul, *Les troubles du langage*, p. 202. Voir un autre cas cité, Bastian : *Le cerveau comme organe de la pensée*, t. II, p. 260.

gence et la mémoire, mais ne pouvait parler. Il suppléait la parole par des gestes, et se mêlait à tous les jeux de ses camarades; il pouvait écrire couramment à la lecture et à la dictée, ou traduire correctement ses pensées en écrivant. Il avait conservé une certaine paralysie de la face. »

Nous sommes donc conduits à penser que l'image auditive est suffisamment liée par elle-même à la pensée pour pouvoir la rappeler sans le secours des images de mouvement; je ne crois pas qu'on pense en général qu'elle ait besoin des images visuelles; il est donc admissible qu'elle peut suffire à constituer un langage intérieur. On peut se demander si elle est nécessaire à ce langage. Il est permis de croire que le langage intérieur de tous ceux qui ont habituellement présentes à la conscience des images auditives serait considérablement troublé par la perte de ces images. Toutefois, nous ne pouvons admettre que l'imagination auditive soit absolument nécessaire à la formation d'une parole intérieure, puisque les sourds-muets arrivent à se faire un langage soit au moyen des images visuelles, soit au moyen des images tactiles et motrices.

§ 3. *Images de mouvement.* — On a beaucoup discuté sur la nature de nos représentations du mouvement : accompagnent-elles les phénomènes cérébraux qui excitent l'activité des muscles, et sont-elles centrifuges; proviennent-elles, au contraire, des impressions données par le mouvement lui-même, et ont-elles une origine centripète? Je n'entrerai pas ici dans cette discussion. Les théories de Bain, de W. James, de Ch. Bastian, de Ferrier sont assez connues, et je ne puis espérer trancher la question par des raisons décisives. Il n'en reste pas moins que nous avons des représentations de mouvement. Ces représentations servent-elles à la parole intérieure?

Leur utilité peut évidemment être très considérable; nous avons vu chez M. Montchal la prépondérance de l'image visuelle dans les représentations des mots, nous avons vu chez M. Egger la prépondérance de l'image auditive, nous voyons chez M. Stricker la prépondérance à peu près exclusive de l'image motrice. Nous avons vu que, à mon avis, l'importance générale qu'il accordait à ces images était trop considérable. M. de Watteville indique une cause possible d'erreur dans l'observation des images motrices. M. de Watteville accepte la théorie qui fait de l'attention un phénomène des centres moteurs; parlant de la théorie de la parole intérieure de M. Stricker, il ajoute : « La preuve qu'on a voulu en donner par l'observation psychologique introspective nous paraît illusoire, en ce qu'elle introduit l'élément en question par le fait de l'*attention*. L'innervation motrice qui constitue la lecture ou la pensée « à voix basse » est un

phénomène réflexe, une conséquence de l'excitation sensorielle primitive. Les sensations dont est accompagnée une telle innervation, quelque nettes qu'elles puissent être, ne sauraient donc constituer la trame du phénomène du langage [1]. »

M. de Watteville, d'ailleurs, admet que les mémoires motrices jouent un rôle dans la parole intérieure. Et en effet, quelles que soient les objections que j'ai adressées à la théorie de M. Stricker, que je trouve incomplète et trop absolue, je reconnais volontiers que ses recherches consciencieuses m'ont fait admettre que l'importance de l'élément moteur est plus grande que je ne l'aurais cru tout d'abord. Pour M. Stricker, toute image d'une phrase est non pas une sorte d'audition, mais une sorte de prononciation interne; de même, Bain a dit : « Quand nous nous rappelons le souvenir d'un mot ou d'une phrase, si nous ne les prononçons pas, nous sentons les organes s'agiter jusqu'au moment où ils seraient arrivés au bout. Les parties qui articulent, le larynx, la langue, les lèvres, sont sensiblement excitées; une *articulation supprimée* est la matière du souvenir, la manifestation intellectuelle, l'idée de la phrase. » M. Stricker a développé sa théorie beaucoup plus que ne l'avaient fait les auteurs dont les vues se rapprochent des siennes. Il cite des faits très intéressants qui montrent la place considérable que tiennent chez lui les images motrices, et leur grande prépondérance par rapport aux images auditives. Il est porté à croire que les images motrices se produisent même pendant qu'il lit et pendant qu'il écoute parler. Ainsi, dit-il, « c'est indubitablement par l'ouïe surtout que j'ai appris l'italien. Je connais les personnes avec lesquelles, et les circonstances dans lesquelles j'ai appris cette langue. Je suis parvenu à force d'exercice oral et auditif au point de pouvoir penser assez facilement en italien, et cependant ce n'est jamais en images auditives que je pense, si je ne me souviens pas intentionnellement de certaines personnes et de certaines conversations.

« J'en dois dire presque autant de l'anglais. Abstraction faite de certains rudiments, c'est par la conversation que j'ai appris cette langue. Si je me mets à réfléchir en anglais, je ne fais que reproduire des représentations orales motrices.

« Tous ces faits seraient incompréhensibles si je n'accompagnais par l'ouïe des paroles, des représentations orales motrices. »

On pourrait certainement discuter cette dernière assertion, mais tout le livre de M. Stricker donne la conviction que chez lui, comme

1. De Watteville, *Note sur la cécité verbale*, p. 3. Voir une objection de M. Egger sur l'observation du moment à propos de la théorie de Bain dans *La parole intérieure*, p. 79.

chez d'autres personnes dont il cite le témoignage, les images motrices forment une grande partie de la parole intérieure. Chez moi, elles se produisent assez fréquemment et principalement quand j'attire toute mon attention sur la façon dont je parle intérieurement. Mais quoique je distingue aisément, à présent, dans ma parole intérieure l'élément moteur de l'élément auditif, je n'ai jamais pu isoler cet élément moteur de l'élément auditif, comme j'isole l'élément auditif de l'élément moteur, et me le représenter à part. M. Stricker donne aussi de très bons arguments pour la présence d'un élément moteur dans la parole intérieure lorsqu'il indique ou rappelle ces faits qu'une pensée continue peut fatiguer les muscles de l'articulation et que l'audition d'un chant trop fort ou trop haut peut faire éprouver au larynx une sensation pénible. Signalons encore ces observations importantes : « Je puis me représenter des mélodies soit en les chantant tout bas, soit en les sifflant, par conséquent au moyen de sentiments aux lèvres, au lieu de sentiments au larynx. Mais si je me représente ensuite une mélodie que j'ai jouée sur le violon, il se rattache bien à l'idée que j'en ai le souvenir du mouvement des doigts, mais ce ne sont que des représentations accessoires. Je ne puis me représenter la mélodie seulement par le secours d'impulsions nerveuses dirigées vers les doigts, il me faut recourir à celles des lèvres et du larynx. » J'ajouterai ici une observation personnelle qui s'accorde bien avec celles de M. Stricker, quoiqu'elle en diffère suffisamment, et qui me paraît propre à montrer aussi l'importance de l'élément moteur. J'essaye de me représenter l'aboiement d'un chien ou le chant d'un oiseau. Je remarque que je puis me représenter l'un ou l'autre par des images auditives reproduisant plus ou moins fidèlement ou plus ou moins incomplètement un aboiement ou un chant que j'ai pu entendre. Mais en même temps, je me sens une forte tendance à me représenter l'aboiement ou le chant par des sons empruntés à la voix humaine, et à *imiter* en moi-même l'aboiement du chien ou le chant de l'oiseau autant que mes moyens me le permettent. Cette dernière représentation est à la fois auditive et motrice. J'ai une tendance à imiter réellement les sons, et je sens l'ébauche des mouvements en même temps que je me représente faiblement les sons que cette tentative me ferait produire. Cette observation me paraît montrer assez bien l'importance de l'image auditive, et en même temps le rôle assez considérable joué par les images de mouvement qui contribuent à la déformation dans la représentation de la sensation primitive. Cette déformation est aussi due en partie d'ailleurs aux habitudes de l'imagination auditive.

Un fait universellement reconnu d'ailleurs et qui montre bien encore que les images motrices sont intimement, sinon fatalement associées à nos idées des mots, c'est que nous avons une tendance, pour peu que la parole intérieure devienne vive, à prononcer réellement les mots que nous pensons. Chacun s'est surpris à parler à demi-voix, dans certains moments d'excitation. Le fait a été reconnu, je pense, par tous les observateurs de la parole intérieure. Il nous prouve à la fois l'association des éléments moteurs et des autres éléments de la représentation des mots, ainsi que la tendance que nous avons déjà signalée, de la parole intérieure à se compléter et à devenir une parole extérieure.

Les observations pathologiques confirment ce que nous avons vu jusqu'ici. Leur interprétation est souvent bien difficile. D'après une opinion assez répandue, l'aphasie proprement dite, celle qui résulte de la lésion de la troisième circonvolution frontale gauche, serait due à une amnésie des signes moteurs [1]. Quoi qu'il en soit, certains faits de troubles du langage semblent bien indiquer évidemment que les signes moteurs contribuent puissamment à la représentation des mots et au langage intérieur. Les cas de surdité verbale cependant peuvent être interprétés autrement que dans le sens indiqué. Il faudrait, pour se prononcer, connaître avec assez de précision la nature de la maladie pour être sûr qu'il ne s'agit pas seulement d'une rupture d'association entre l'idée et le mot entendu, et que la surdité verbale est due simplement à ce que les signes acoustiques ne sont plus rattachés à des images motrices qui serviraient à les interpréter. Le cas qui nous paraît se rapprocher le plus de ce désidératum est celui que cite Stricker d'une malade qu'il a observée à l'hôpital général de Vienne. Il s'agit d'une femme épileptique, d'environ quarante ans, qui entendait et ne comprenait pas. « En vain je criai à la malade de me tendre la main; mais lorsque je lui tendis la mienne comme on a coutume de le faire pour donner une poignée de main, elle souleva aussitôt son bras gauche (le droit était paralysé) et posa sa main dans la mienne. Elle avait donc compris le signe de la poignée de main, et elle y avait répondu. Elle avait aussi entendu, et pourtant elle n'avait pas répondu à l'invitation qui lui avait été faite. » M. Stricker nous dit que l'autopsie montra chez la malade une lésion de l'île motrice orale, et il ajoute : « Quoi donc de plus probable que la supposition que la malade ne pouvait comprendre ce qu'on lui disait, parce que les représentations motrices orales lui manquaient. »

1. Voir en particulier : Ribot, *Les maladies de la mémoire*, p. 130 et suiv.

Nous avons déjà vu que, quelque importantes que soient les représentations de mouvement, les théories qui refuseraient d'admettre un autre élément dans le phénomène de la parole intérieure sont inacceptables. Ce n'est pas à dire cependant que la parole intérieure motrice ne soit prépondérante chez quelques personnes au point peut-être que les représentations de mots ou de phrases comprises ne pourraient avoir lieu sans les représentations des mouvements correspondants.

C'est un fait bien connu que telle ou telle mémoire, tel ou tel ordre d'images est beaucoup plus développé chez certaines personnes que chez d'autres. Il n'est pas bien surprenant, il est même entièrement conforme aux lois connues de l'association psychologique, que les idées, c'est-à-dire en somme des images, des résidus d'images et des tendances plus ou moins nettes au mouvement, s'associent plutôt, comme à des signes et à des substituts particuliers, aux images qui sont le plus fréquentes chez une personne donnée en raison de sa constitution mentale propre. Et même la signification, la substitution sont un résultat de cette association. Le langage intérieur n'étant que l'emploi de certaines images ou résidus comme substituts d'autres images, de sensations et de tendances, il est évident que le langage intérieur devra différer avec les individus et selon les habitudes particulières de l'imagination de chacun. Il se peut que les idées étant plus particulièrement reliées chez telle ou telle personne aux images visuelles, auditives ou motrices, ces images particulières deviennent les substituts habituels de la pensée, constituent comme une sorte de centre psychique des forces mentales, et que leur disparition entraîne une impossibilité de l'usage du langage intérieur et une gêne considérable pour l'intelligence. Nous pouvons donc, par conséquent, être d'accord avec M. Stricker quand il dit : « Chez moi et probablement chez tous ceux qui ne sont pas particulièrement doués pour la musique, les impressions motrices se fixent mieux que les impressions auditives, ce qui fait que je ne me souviens des mélodies qu'au moyen des représentations motrices. Et si, d'un autre côté, je devenais aphasique, si quelque région motrice devenait malade dans mon écorce cérébrale, il en serait probablement fait de ma provision de mélodies [1]. » Seulement nous admettons également, comme les faits cités plus haut nous y autorisent à mon avis, que chez d'autres personnes un effet analogue au point de vue de la parole intérieure pourrait être produit par la perte des images auditives ou des images visuelles. Peut-être dans l'un et dans l'autre cas

1. Stricker, *Ouvr. cité*, p. 174.

aussi la perte ne serait-elle que momentanée, et un nouveau centre de compréhension et de souvenir se formerait-il par de nouvelles associations établies entre les idées et des images d'une autre nature que celles qui ont disparu. C'est par une substitution de ce genre que les aveugles qui apprennent à lire apprennent à substituer des images tactiles ou motrices aux images visuelles, dans l'association de ces dernières avec les images auditives ou motrices et les idées, telle que la produit l'exercice de la lecture.

On peut se demander encore si l'image motrice est suffisante pour constituer une parole intérieure (c'est-à-dire pour réveiller les idées par association, en l'absence d'image auditive. Je ne puis pas observer chez moi ce phénomène, mais les observations de M. Stricker paraissent prouver qu'il peut en être ainsi.

Nous avons à peu près terminé cette étude analytique des phénomènes qui composent la parole intérieure en tant que cette parole intérieure consiste dans la reproduction affaiblie de la parole extérieure avec tendance à la reproduire. Mais s'il y a une autre sorte de langage intérieur dont on s'est peu occupé, parce qu'il est moins apparent, j'espère pouvoir en établir l'existence tant par mes propres observations que par l'interprétation de quelques faits connus. Nous pourrions auparavant, pour en finir avec cette partie de notre sujet, dire quelques mots de certaines formes particulières de la parole intérieure telle qu'elle se présente par exemple chez les sourds-muets. Évidemment, ici, le mécanisme général est le même; seulement, les images acoustiques n'existant probablement pas, les signes de la pensée sont seulement des images tactiles, visuelles et motrices. Je ne crois pas devoir insister, quel que soit l'intérêt réel que présente le sujet.

III

Nous avons à nous occuper maintenant d'une autre forme de la parole intérieure, ou plutôt du langage intérieur. Il ne s'agit plus en effet ici de mots prononcés ou entendus, mais bien d'un système de signes peu apparents pour le sens intime, de représentations abstraites qui font un service analogue à celui de mots et qui quelquefois se substituent à eux, et remplissent par rapport à eux le même office que remplissent les mots par rapport aux sensations et aux images. Mon langage intérieur m'apparaît comme un mélange de mots intérieurement prononcés ou entendus, et de signes abstraits.

On sait que la fonction du langage en général est une fonction symbolique, que les mots sont un moyen de nous représenter les objets et de les représenter à d'autres. Le mot ne peut évidemment jouer ce rôle que s'il est rattaché à d'autres phénomènes psychiques. Un mot auquel je n'attribuerai aucun sens, un mot, par exemple, d'une langue que je ne connaîtrais pas, n'aurait pour moi aucune valeur au point de vue du langage. Si au contraire je pense ou si j'entends un mot représentant un objet que je connais, alors même que je ne pense pas explicitement à l'objet, alors même que le mot reste seul apparent à mon sens intime, il a une valeur pour moi comme symbole en ce qu'il est susceptible de me donner, par association, telles ou telles images qu'il réveillera également chez ceux qui sont organisés comme moi et qui parlent la même langue. Remarquons que grâce à nos habitudes, à notre éducation, le mot est compris même si les images auxquelles il est associé ne sont pas réveillées d'une manière apparente. Je comprends ce que veut dire le mot froid ou le mot cheval sans penser à un cheval particulier, et sans me représenter le froid sous aucune forme. Le mot, comme son entendu, me met simplement dans un état psychique tel, alors qu'il est réellement compris que je pourrai réagir d'une manière appropriée à l'excitation qui m'arrive si une excitation arrive qui soit en rapport avec les images que peut réveiller en moi le mot que je viens d'entendre. Je suppose qu'on me dit « il pleut » ; il n'est pas nécessaire, pour que je dise que j'ai compris le mot, que je me sois représenté un ciel couvert, des gouttes de pluie, etc. Il suffit que consciemment, ou d'une manière à demi consciente, j'aille prendre mon parapluie au moment où je désire sortir. Si j'agis ainsi, je puis dire réellement que j'ai compris les mots « il pleut », alors même que je ne les ai nullement associés aux images qu'ils représentent. Le mot est simplement ici pour remplir l'office que remplirait la sensation de la pluie si j'avais cette sensation, mais il n'est pas nécessaire qu'il détermine une représentation semblable à l'objet qu'il représente, il suffit qu'il me mette à même de répondre d'une manière appropriée aux excitations du dehors, il suffit en un mot que je réagisse sous le mot comme je réagirais sous la sensation.

Je suis donc conduit à admettre cette proposition que comprendre un mot, une phrase, c'est non pas avoir l'image des objets réels que représente ce mot ou cette phrase, mais bien sentir en soi un faible réveil des tendances de toute nature qu'éveillerait la perception des objets représentés par le mot. Je n'ai pas besoin sans doute de faire remarquer que le mot signifie d'autant plus de choses pour une personne prise en particulier, que ses tendances sont plus com-

plexes, et mieux associées avec la chose représentée. Bien que les mots aient évidemment une même signification générale pour chacun de ceux qui parlent correctement une langue, cependant chacun a sa compréhension propre, et, pour chacun, chaque mot signifie quelque chose de particulier et est compris d'une manière originale.

Mais un mot ou une phrase ne désignent pas toujours un objet concret ou un ensemble de phénomènes concrets et réels. La phrase peut être par exemple un conseil, elle peut exprimer une idée abstraite. Réservons ce dernier cas. Si la phrase exprime un conseil, elle tend aussi, si elle est comprise, à éveiller une tendance, la tendance d'accomplir l'acte suggéré; cette tendance, plus ou moins vaguement excitée et reconnue, tend à s'accommoder à l'état psychophysiologique qu'elle rencontre, et, selon le résultat de cette rencontre, elle détermine l'acte ou bien elle est repoussée. Si l'on me dit par exemple : Prenez votre pardessus. Le fait de comprendre se manifeste par la naissance d'une tendance à prendre mon pardessus et par d'autres impressions qui se produisent au même moment, l'impression par exemple du froid de l'air; il s'établit ainsi une sorte de lutte, et l'organisation momentanée ou habituelle de l'esprit, le groupement, le système de nos sensations, de nos idées, des résidus de nos faits psychiques antécédents, détermine le rejet ou au contraire l'aboutissement de la tendance suscitée par le mot.

Passons aux mots abstraits et aux idées abstraites. M. Stricker, qui a examiné dans son livre le fait de la compréhension des mots, indique ainsi qu'il suit la façon dont il interprète les mots abstraits : « Quand, dans le cours ordinaire de la vie, il me vient à l'esprit des mots comme « immoralité », « vertu », je me les explique d'ordinaire non par des mots, mais par des images visuelles. Au mot « vertu », par exemple, je pense à quelque figure de femme; au mot « bravoure », à un homme armé; bref à des figures de l'origine desquelles je ne me rends pas compte.

« Mais quelle qu'en soit l'origine, je rattache à ces mots l'idée de figures, et je suis satisfait de cette représentation, elle tient lieu, pour le besoin journalier, de toute autre explication; elle me facilite l'image de ces mots. Car il me faut rattacher quelque chose à chaque mot pour qu'il ne m'apparaisse pas comme une pure représentation, comme un terme mort, comme un mot d'une langue qui m'est inconnue[1]. »

Je ne puis admettre que le fait de se souvenir d'une figure quel-

1. Stricker, *Ouvr. cité*, p. 80, 81.

conque à l'occasion d'un terme abstrait constitue l'acte de comprendre ce terme. Je crois que cela peut, dans certains cas et pour certaines personnes, faciliter la compréhension, mais je suis sûr que cela ne la constitue pas. Il est évident que, ici, l'image évoquée est un simple substitut de l'idée, comme le mot lui-même est un substitut, à moins que l'image n'ait aucune valeur et soit simplement un phénomène parasite associé au phénomène principal. On comprend que dans quelques cas, l'image puisse être plus facilement que le mot reliée à l'idée, mais, en ce cas-là même, elle n'est qu'un substitut. M. Stricker paraît du reste admettre qu'elle tient la place des autres mots qui pourraient venir à l'esprit pour expliquer le premier, mais encore tous les mots réunis, et l'image avec eux ne reconstitueraient pas une idée. Supposez un homme à qui l'on apprenne le mot de vertu dans une langue qu'il ne connaît pas, et une longue phrase dans la même langue pour lui expliquer ce mot; supposons encore qu'on lui fasse associer à ce mot une image de femme (qui ne réveille aucune tendance, aucune idée), il est impossible de prétendre que cet homme comprendra ce mot. Qu'est-ce donc au juste que comprendre un mot abstrait?

L'homme peut être considéré à un point de vue général comme un appareil complexe sensitivo-moteur. Il reçoit des impressions, les emmagasine, les systématise et réagit. Plus la systématisation est forte entre les impressions et les actes, plus les tendances créées, entretenues, développées par l'expérience, l'hérédité, l'exercice, l'habitude, l'influence réciproque, etc., sont capables de maintenir l'harmonie entre l'homme et le monde, plus aussi l'homme se rapproche de la perfection. A ce point de vue, toute sensation, toute image, toute connaissance peuvent être considérées comme le début, la cause ou l'occasion d'un acte; au moins doivent-elles être envisagées comme exerçant une influence sur les actes de l'homme et comme déterminant d'une certaine manière la systématisation interne des tendances et les relations de l'organisme et du milieu en exerçant quelque influence sur les réactions de l'organisme. Ainsi, si je sais par exemple que le feu brûle, cette connaissance combinée avec quelques autres faits internes, comme la crainte de la souffrance, etc., et quelques sensations, comme la vue du feu ou du sentiment de la chaleur, déterminera ma conduite de telle sorte que j'éviterai de trop m'approcher du feu. Il en est de même pour toute connaissance; comprendre un fait, c'est pouvoir être impressionné par lui de manière que nos tendances, nos habitudes, nos pensées, nos actes soient influencés par la considération de ce fait; comprendre la phrase qui exprime ce fait, c'est être impressionné

par la phrase comme nous le serions par le fait lui-même, non pas précisément au point de vue de la sensation et de l'image, mais surtout au point de vue de l'influence exercée sur notre conduite et sur la direction de nos pensées. Le fait de comprendre n'implique pas l'éveil d'une image, mais bien l'éveil d'une tendance et sa mise en rapports avec les autres tendances et les autres faits qui composent une personnalité ou au moins avec quelques-unes de ces tendances ou quelques-uns de ces faits, la systématisation de cette tendance avec les autres, leur union en un tout organisé. Sans doute l'image vient quelquefois, souvent même, se joindre à l'éveil de cette nouvelle tendance, mais elle est un phénomène accessoire et non le phénomène principal.

Un terme abstrait comme le mot *bonté* ou le mot *vertu* désigne un caractère appartenant à des groupes de phénomènes considérés dans leurs rappports mutuels. Le mot *bonté* indique le caractère commun qui se retrouve par exemple dans ces deux complexus de phénomènes : le bon Samaritain recueillant un blessé sur la route, saint Martin donnant à un pauvre la moitié de son manteau. Le mot *blancheur* désigne ce qu'il y a de semblable dans les impressions que font sur la rétine une muraille ou une feuille de papier. Le mot vertu, le mot bonté, pour être compris, impliquent l'éveil à un degré plus ou moins faible de la tendance à réaliser par ses actes le caractère commun aux actes de bonté ou de vertu, et la rencontre de cette tendance avec les autres tendances du moi. La tendance peut être aussi faible qu'on le voudra, elle peut ne pas se manifester à la conscience, mais elle se manifeste clairement par le fait que, lorsque rien ne l'entrave, elle aboutit à l'acte. Comprendre le mot vertu, c'est éprouver à un faible degré la tendance à agir d'une manière vertueuse. Il est d'ailleurs parfaitement reconnu en psychologie que l'idée d'un acte est une tendance à l'acte. De même la compréhension d'une vertu, l'idée d'une vertu, est une faible tendance à agir selon cette vertu.

Le rôle de l'image est secondaire, avons-nous dit. M. Stricker nous donne un bon argument pour soutenir notre théorie, il se représente une mélodie sans images acoustiques, par une succession de signes moteurs. Si l'on peut comprendre un air de musique par l'éveil d'une tendance au mouvement, je ne vois rien qui empêche de comprendre n'importe quoi par l'éveil d'une tendance. Je sais bien qu'on peut faire des objections à cette manière de comprendre l'intelligence, mais je crois que ces objections pourraient être levées par un examen approfondi que je n'ai pas le temps et la place de faire ici. Je crois que les principes que j'ai indiqués peuvent utilement servir à

les résoudre. L'image, à mon avis, est parfois le signe de la vraie compréhension, elle ne la constitue pas en réalité.

Nous pouvons d'ailleurs faire la contre-épreuve ; un sauvage ignorant ce que c'est qu'un canon peut en voir et en examiner, il peut se les représenter mentalement d'une manière très vive même, mais il n'en sera pas moins hors d'état de comprendre ce que c'est qu'un canon avant qu'il ait appris comment on peut s'en servir, c'est-à-dire avant qu'il ait à un faible degré la tendance aux mouvements appropriés pour le faire fonctionner.

Nous pouvons maintenant revenir à la considération du langage. Ce qui fait le caractère propre du langage, c'est qu'il éveille ou qu'il tend à éveiller les tendances qu'éveillerait ou que tendrait à éveiller la chose, la qualité abstraite, le caractère qu'il représente. La parole intérieure est une forme du langage, parce que les signes qui traversent la conscience sous forme d'images visuelles faibles, d'images auditives, ou d'images motrices, sont capables d'éveiller en nous les tendances, ces dispositions particulières, les impressions que déterminerait l'objet ou le caractère représenté. Mais nous voyons facilement que n'importe quel phénomène psychique pourra être considéré comme faisant partie du langage intérieur s'il peut remplir le même office et éveiller les tendances dont nous parlons, s'il peut, en un mot, représenter une manière d'être, une disposition, une tendance, s'il est associé à des complexus d'impressions ou d'impulsions.

Nous pouvons entrevoir ici une vérité que nous aurons occasion de vérifier de plus en plus : c'est que toute pensée est un langage intérieur. On a déjà soutenu cette thèse, mais on n'a voulu considérer comme langage que la représentation des mots, et on a dit alors que l'idée générale par exemple était simplement un mot. C'est là une conception trop étroite. Il y a un autre langage que le langage par mots. On reconnaît d'ailleurs le langage par signes et par gestes, nous devons reconnaître aussi la réalité du langage intérieur par les représentantions.abstraites. Les phénomènes intérieurs qui constituent la pensée se présentent à nous en effet comme ayant une fonction symbolique. Une idée particulière, une idée abstraite, une idée générale, tiennent lieu, dans nos opérations mentales, des sensations, des images, des émotions même et des mouvements qu'elles représentent. Nous pensons en idées, ou en mots, ou en représentations quelconques, et toujours nous opérons en agissant sur les idées, ou les mots, sur les substituts de toute nature, comme nous agissons sur les choses qu'elles représentent. Il convient de voir ce qu'on doit entendre par les idées, et quels sont les phéno-

mènes qui viennent s'ajouter aux représentations auditives, motrices et visuelles pour achever de constituer le langage intérieur qui constitue entièrement notre activité mentale.

Nous avons déjà signalé ce fait affirmé par M. Henle que pour lui « les mélodies se jouent d'une manière abstraite qui ne rappelle aucune nuance de sons ». Ce fait, auquel nous trouvons plusieurs analogues, est très important en ce qu'il nous montre une fois de plus que le signe, le symbole et, si l'on veut, la représentation d'une sensation, peut ne pas ressembler du tout à la sensation représentée, et en fait ne lui ressemble pas dans bien des cas. Il n'est peut être pas tout à fait inutile de rappeler que les mots tiennent lieu également de perceptions et de sensations qui n'ont aucune ressemblance avec eux. Le mot cheval par exemple ne ressemble en aucune façon à un cheval réel. De même les symboles représentant une mélodie n'ont pour M. Henle aucune ressemblance avec la mélodie elle-même. Il en est de même pour M. Stricker, qui se représente une mélodie par des images motrices, lesquelles évidemment ne ressemblent nullement aux sons perçus par l'ouïe dont elles sont le symbole.

Ces images qui tiennent lieu des sons, et qui par conséquent peuvent aussi tenir lieu de mots considérés comme sons, on les a appelées des représentations abstraites, et je conserve ce mot, qui me paraît rendre assez bien le caractère de ce genre de phénomènes. Il ne s'applique pas évidemment aux images motrices de M. Stricker, que je n'ai citées ici d'ailleurs que pour montrer qu'un son pouvait être représenté par autre chose qu'une image de son, comme le prouve M. Stricker dans son ouvrage, mais il s'applique aux images dont parle M. Henle et aussi à celles dont j'ai parlé plus haut. Tout ceci nous conduira sans doute à interpréter autrement qu'on ne le fait certains faits connus. En effet, si l'on peut se représenter une mélodie soit par des images motrices, soit par images abstraites, qui les unes les autres n'ont rien de commun avec les sensations auditives de la mélodie, on doit pouvoir aussi se représenter un mot par des images qui n'ont rien de commun au point de vue de la ressemblance avec le mot lui-même, prononcé, écrit ou entendu. Nous voyons, par l'expérience interne, une décroissance complète et graduelle depuis la sensation auditive du mot jusqu'à l'image abstraite, qui conserve encore quelques-uns des caractères de la sensation acoustique en passant par l'image auditive très vive qui se rapproche de l'hallucination, l'image auditive un peu moins vive des formes les plus nettes de la parole intérieure, l'image moins vive encore, telle que la constate chez lui M. Egger, et l'image à demi

abstraite, telle que je l'ai décrite d'après ma propre expérience. En descendant un peu plus, on arrive à des images qui sont aux sensations acoustiques de mots ce qu'est aux sensations acoustiques de la mélodie la représentation abstraite de M. Henle. L'image alors devient plutôt une idée, elle n'est plus reconnue comme appartenant à la catégorie de l'image vive dont elle tient la place. Nous en arrivons ainsi à conclure que la représentation d'un mot peut être une représentation abstraite ne rappelant sous le rapport de la ressemblance ni phénomènes visuels, ni phénomènes moteurs, ni phénomènes auditifs.

Je crois que cette théorie appuyée sur l'expérience permet de s'expliquer certains phénomènes qui n'ont pas été bien compris. Ils expliquent, par exemple, que Lordat ait pu dire, en décrivant son état mental pendant l'aphasie : « Je m'aperçus qu'en voulant parler je ne trouvais pas les expressions dont j'avais besoin; j'étais en ces réflexions lorsqu'on m'annonça une visite, j'ouvrais la bouche, *la pensée était prête*, mais les *sons* qui devaient la confier à l'intermédiaire n'*étaient plus à ma disposition*. Je me tourne avec consternation et *je me dis en moi-même :* Il est donc vrai que je ne puis plus parler, et malgré cela, ajoute-t-il, j'étais *le même intérieurement;* quand j'étais seul, je m'entretenais facilement tacitement de mes occupations de la vie et de mes études chéries; je n'éprouvais aucune gêne dans l'exercice de la pensée [1]. » Évidemment, la parole intérieure était conservée, et il semble évident, d'après les symptômes de la maladie et les expressions dont se sert Lordat, que ces mots étaient des images abstraites du genre de celle qu'emploie M. Henle pour se représenter ces mélodies. Voici un autre passage plus significatif peut-être encore, et l'objection qu'on a faite aux paroles de Lordat me semble montrer l'utilité de mon interprétation. Je cite une note de l'ouvrage de M. Kussmaul [2]. « Lordat raconte : « En réfléchissant sur la formule chrétienne qu'on nomme la doxologie : Gloire au Père, Fils et Saint-Esprit, etc., je sentais que j'en connaissais toutes les idées, quoique ma mémoire ne m'en suggérât pas un mot. » Là-dessus Trousseau fait cette remarque : « J'avoue ne pas comprendre qu'on puisse songer à une formule de langage sans se rappeler aucun des mots qui la composent. » Je suis comme Trousseau, ajoute Kussmaul, je ne comprends pas comment on peut penser une *formule sans signes*, une *formule de mots sans mots*. »

1. Lordat, *Revue périodique de la Société de médecine de Paris*, 1820, décembre, p. 317. Cité par Luys, *Actions réflexes du cerveau*, p. 151.
2. Kussmaul, *Ouvr. cité*, p. 24.

Nous croyons que nous pouvons, à l'aide de ce qui a été dit ci-dessus, comprendre le cas de Lordat. Évidemment Lordat ne pense pas les mots, il pense aux mots, ce qui n'est pas la même chose, de même que je puis penser à un cheval sans me représenter visuellement un cheval, de même qu'on peut se représenter une mélodie sans employer pour cela des images auditives. Remarquons que Kussmaul a, d'ailleurs, raison de dire qu'on ne peut penser une formule sans signes, et, en effet, il est impossible de comprendre que Lordat ne se servit pas de signes. Évidemment sa conscience n'était pas vide quand il pensait à la doxologie, elle était donc occupée par des phénomènes psychiques quelconques, et ces phénomènes, tenant la place des mots, étaient forcément des signes. Nous saisissons ici, à mon avis, un fait de langage intérieur sans image ressemblant à des mots, puisque Lordat avoue qu'il ne pouvait se rappeler aucun mot. Le mot n'est donc pas essentiel au langage intérieur, il peut être remplacé par des signes d'une autre nature.

C'est l'usage de ces signes, dont l'existence me paraît démontrée, qui constitue, à mon avis, le fonctionnement de la pensée abstraite. On se rappelle que M. Galton, ayant fait des recherches sur le phénomène de la vision mentale, avait trouvé que certaines personnes étaient totalement privées de cette sorte d'imagination. Il paraissait résulter de ses recherches que l'affaiblissement de l'imagination visuelle était, toutes choses égales d'ailleurs, à peu près proportionnelle à l'habitude des idées et des réflexions abstraites. Nous avons ici un phénomène analogue : l'audition mentale et la prononciation mentale s'affaiblissent comme la vision mentale et peuvent être remplacées par des représentations abstraites. Ces représentations abstraites sont employées surtout pour les idées abstraites, alors que l'image concrète est nécessairement moins fortement associée à l'idée.

L'idée d'un cheval que j'ai connu est plus fortement associée à une image visuelle que l'idée du cheval en général. Cette dernière idée est pour moi non pas un mot, c'est-à-dire une représentation de sons, de lignes ou de mouvements, c'est un signe psychique abstrait et tel qu'il ne peut être décrit par aucune image empruntée aux données des sons. Si des images sensorielles particulières viennent se joindre à ce signe, elles sont purement accessoires, ce que démontre d'ailleurs le caractère vague, incohérent et fragmentaire qu'elles peuvent affecter.

On pourrait maintenant se demander quelle est la nature de ces représentations abstraites; dérivent-elles des images concrètes par un affaiblissement continu, et ont-elles le résultat de la mise en jeu des mêmes centres qui produisent l'image plus vive, ou bien sont-

elles à part, et sont-elles en rapport avec un centre particulier? Je ne puis guère exprimer sur ce point une opinion parfaitement arrêtée; toutefois je serais assez porté à croire que ces images abstraites ne sont que des dérivés des images concrètes et des produits de l'excitation plus faible, mais mieux coordonnée des différents centres qui peuvent contribuer à l'image concrète, et aussi aux tendances et aux autres images associées à cette image concrète. La pensée serait ainsi une sorte de résidu de l'imagination et du mouvement, et une systématisation de résidus. Remarquons qu'il est parfaitement inutile, quand nous pensons à un objet, dans la plupart des cas au moins, et à moins que, comme dans l'art, nous ne cherchions l'image pour l'image elle-même, il est parfaitement inutile, dis-je, que nous ayons une image concrète de l'objet représenté. Les mathématiques donnent une vérification constante de ce fait. Si je veux savoir combien de moutons j'aurai en mettant ensemble deux troupeaux, l'un de trois cents bêtes, l'autre de deux cents, je n'ai pas besoin de réveiller en moi l'image des moutons, avec leur physionomie et leur allure particulière, non seulement les images concrètes ne sont pas nécessaires, mais plutôt elles me gêneraient. Il suffit de réveiller en moi ces tendances, ces représentations abstraites qui se rattachent au nombre des moutons. Ce fait, qui est ici évident, se reproduit ailleurs. Quand il s'agit de diriger un corps d'armée sur un champ de bataille, le général n'a pas besoin d'évoquer la vision mentale des soldats, il ne les considère que sous certains rapports. Ce fait se reproduit très souvent et dans une immense quantité de circonstances diverses. Presque toujours, quand nous pensons à un objet, nous ne l'envisageons pas dans son ensemble, mais bien sous un rapport particulier et bien déterminé, et nous n'avons que faire de la vision mentale et de l'image vive sous quelque forme que ce soit de l'objet dont nous nous servons. L'intelligence consiste dans une désorganisation et dans une nouvelle organisation des données de la sensation; le premier procédé est une analyse, le second est une synthèse, d'un côté nous prenons un caractère de l'objet que nous isolons des autres, de l'autre nous rapprochons ce caractère d'autres caractères semblables d'autres objets, et nous le mettons en rapport avec d'autres abstraits de même nature pour former soit des classes abstraites, soit des combinaisons et des complexus de lois devant servir de base et de point de départ aux tendances motrices qui règlent notre conduite. Forcément, fatalement, l'image concrète ne représente que le premier terme de la fonction mentale de l'homme; elle doit faire place aux représentations abstraites plus ou moins nettes, et n'apparaît plus dans le fonctionnement général de

l'intelligence que comme phénomène secondaire et accidentel. On voit l'hypothèse que nous pouvons faire et qui nous semble la plus probable sur la nature de l'image abstraite. Elle est un réveil faible de diverses parties de diverses sensations ou de diverses images, lesquelles parties sont coordonnées entre elles. Désignons des images visuelles, motrices, auditives, etc., par des groupes de lettres A, B, C, D; a, b, c, d; *a, b, c, d;* α, β, γ, δ, l'idée pourra se présenter sous la forme A, a, *a*, α, qui ne rappellera aucune des images en particulier et qui sera une systématisation d'abstraits de ces images. Je n'insiste pas sur cette hypothèse, qui pourrait nous entraîner hors de notre sujet.

Quels sont les rapports de ce langage intérieur abstrait avec les images de mots, images auditives, visuelles et motrices? Pour le déterminer avec précision, il faudrait faire une classification exacte des phénomènes qui composent le langage abstrait et qui sont ce qu'on appelle à proprement parler des idées. Nous pouvons en distinguer, en restant au point de vue du langage, deux espèces au moins :

1° Les représentations abstraites qui sont dues, comme celles dont nous nous sommes occupés en dernier lieu, à un faible réveil partiel de diverses tendances qui se systématisent ;

2° Les représentations abstraites qui sont dues au réveil faible et partiel de divers signes.

Dans ces deux groupes, nous retrouvons probablement le même phénomène général, le réveil partiel et systématique de quelques tendances; mais la différence que nous faisons entre les deux groupes est celle-ci, que dans le second il s'agit principalement de représentations de signes; l'idée d'une action rentre dans la première catégorie, l'idée d'un mot rentre dans la seconde. Évidemment, cette classification n'a rien de rigoureux et n'a peut-être même de valeur qu'au point de vue de la question particulière que j'examine dans cet article.

L'idée, avons-nous dit, est une sorte de langage intérieur, en ce sens qu'elle est un signe, un symbole d'une réalité actuelle ou possible. Comment se rattache-t-elle à cette forme de langage qui se manifeste par des mots écrits, pensés ou prononcés? Ici, je me prononcerai contre une théorie actuellement en faveur. Nous avons déjà vu que le mot n'était pas l'idée; nous devons reconnaître aussi que l'idée est plus essentielle au mot que le mot n'est essentiel à l'idée. Le mot ne peut avoir une utilité au point de vue du langage que comme excitateur de l'idée. Le langage audible ou visible n'est donc que l'occasion d'un langage plus profond, qu'il réveille par

association. Il est aisé de vérifier cette proposition par l'expérience. Lorsque nous lisons, il nous arrive quelquefois de transformer les mots écrits en images sonores, comme M. Egger, ou en images motrices, comme M. Stricker. Il arrive aussi que nous ne transformons les mots écrits en aucune représentation de mots, le mot écrit éveille immédiatement l'idée, c'est-à-dire le langage intérieur abstrait de la première des deux espèces que nous venons de distinguer. J'ai eu l'occasion de remarquer que je comprenais un mot écrit, c'est-à-dire que je le rattachais à l'idée directement sans me représenter mentalement aucun son ou aucun mouvement. Je trouve la même remarque dans un article de M. Caro à propos du livre de M. Egger. On trouvera dans les détails de la citation, sans que j'y insiste, des remarques qui me paraissent confirmer certaines des opinions que j'ai émises. « Même quand nous lisons, dit M. Caro, je crois bien sentir que nous ne parlons pas toujours notre lecture. Par exemple, quand il nous arrive de lire très rapidement du regard, de saisir d'un coup d'œil des phrases entières, comme cela est un fait ordinaire aux hommes d'études, dans ce cas-là et dans d'autres analogues il ne se produit pas en nous une succession de sons intérieurs, il y a un fait de compréhension pure, d'intuition presque immédiate qui n'admet pas ce déroulement de la parole intérieure...; il en est de même quand nous pensons avec cette vitesse que comporte l'idée [1]... » Je puis d'ailleurs lire non seulement sans entendre intérieurement, mais même sans voir tous les mots que je lis, et l'idée arrive sans le mot correspondant, inductivement éveillée par les idées que ravivent les mots aperçus, sans que le mot lui-même soit nécessairement suggéré, bien qu'il puisse l'être quelquefois et apparaître en ce cas comme une image auditive, ou motrice, ou visuelle.

Nous sommes donc amenés à donner aux représentations abstraites, aux idées, une importance prépondérante dans le langage intérieur, mais nous pouvons encore aller plus loin. Sans l'idée, la perception ou l'imagination du mot peut être bien empêchée. Tout le monde sait que nous entendons beaucoup plus facilement les paroles d'un chant quand nous les comprenons; quand nous entendons parler autour de nous une langue étrangère que nous ne connaissons pas, non seulement nous ne comprenons pas le sens des paroles, mais nous ne comprenons pas même les paroles elles-mêmes; de même les malades atteints de surdité verbale disent n'entendre les mots que comme un bruit confus, bien que le sens de l'ouïe soit chez eux

1. Caro, *La parole intérieure* (*Revue politique et littéraire*, 22 juillet 1882, p. 106).

parfaitement conservé. Tout cela nous prouve que l'idée joue un rôle considérable dans la perception du mot, et que si la représentation interne des mots peut, en beaucoup de cas, faciliter l'idéation, qui peut d'ailleurs exister sans elle, l'idée à son tour non seulement fait des mots arrangés un langage, mais aussi facilite singulièrement ou rend possibles leurs représentations internes ou leur perception extérieure, par conséquent, que toute pensée est un langage; et le langage intérieur consiste essentiellement en pensées, puis en représentations abstraites de mots, enfin en représentations concrètes qui viennent susciter les représentations abstraites ou les pensées. Il y a là une sorte de substitution, à divers degrés, des signes de la réalité et des signes de ces signes.

Je résumerai ainsi les principales conclusions de ce travail :

1° Le langage intérieur est un phénomène complexe comprenant des représentations visuelles, des représentations auditives, des représentations motrices, des représentations tactiles et des représentations abstraites [1].

2° Chaque classe de représentation (visuelles, auditives, motrices ou abstraites) peut prédominer avec une vivacité différente chez des personnes différentes, et même peut, en certains cas, constituer à elle seule la partie sensible des signes qui composent la parole intérieure. On doit peut-être faire une exception pour la classe des impressions visuelles.

3° Le langage intérieur tend à se rapprocher du langage réel, soit par la transformation de l'image sensible en sensation ou hallucination, soit par la transformation de l'image motrice en prononciation réelle.

4° Les représentations abstraites paraissent être des résidus de sensations ou de tendances ; organisées et systématisées, elles peuvent représenter, sans leur ressembler, soit des actes, soit des sensations ou des complexus de sensations, soit des signes ou des mots.

5° La pensée est un langage intérieur, mais ne se laisse pas réduire à des mots ou à des images de mots ; l'idée abstraite existe par elle-même sous forme de résidu, de représentation abstraite; la pensée est un langage, non une parole, et, si la représentation des mots lui est utile, elle paraît, de son côté, faciliter beaucoup cette représentation.

FR. PAULHAN.

1. On peut consulter avec profit à ce sujet M. Bernard, *De l'Aphasie et de ses diverses formes*, que j'ai lu seulement après avoir écrit ce travail.

D. F. STRAUSS ET L'IDÉALISME ALLEMAND

La tempête soulevée par le dernier ouvrage de Strauss s'est calmée depuis longtemps. Aussitôt que sa plume acérée ne fut plus à craindre, on jugea ce testament du grand critique avec plus de calme et de modération. Mais ce jugement est en partie très sévère. Nous nous contenterons de citer un seul écrivain bien connu et aimé du public, E. de Hartmann. Sans doute ce philosophe cherche à éviter de mêler sa voix au chœur des contradicteurs et des pamphlétaires qui se sont élevés contre le dernier écrit de Strauss; il estime trop haut le critique et l'écrivain pour prendre part au *tolle* général contre *la Confession;* mais il a déclaré cependant voir dans cette confession ce que tout homme doué d'une vue pénétrante aurait pu découvrir depuis bien longtemps, à savoir que Strauss n'était pas un vrai philosophe. Quelques Hégéliens seuls ont pu lui donner ce titre, parce que dans sa jeunesse il avait combattu sous le drapeau de l'Hégélianisme. Mais une étude plus exacte de ses écrits a facilement montré que ses rapports avec l'Hégélianisme étaient seulement extérieurs, dictés par la mode du temps; il n'était pas même besoin de cette preuve frappante qu'il a fournie lui-même dans sa vieillesse en niant l'idéalisme et en se joignant aux zélés défenseurs du Darwinisme. S'il avait réellement eu une vue plus profonde de la philosophie hégélienne, il aurait nécessairement compris d'une façon plus élevée la théorie de la descendance renouvelée par Darwin, et n'aurait pas rejoint, tambour battant, le camp des mécanistes, — tout en y introduisant par contrebande quelques lambeaux de son ancien drapeau idéaliste. Hartmann pense que les idées de Strauss sur le système du monde, si on les examine au point de vue philosophique, manquent absolument d'originalité et de profondeur. Strauss nie tout ce qui est mystique dans la religion et assigne la domination du monde, débarrassé de tout mystère et de tout idéal, aux phénomènes ordinaires et superficiels. Tout, d'après lui, est tellement clair et explicable qu'il ne reste aucun

point obscur auquel le penchant mystique puisse s'attacher. S'il se produit chez Strauss un sentiment de réaction contre le pessimisme de Schopenhauer, nous voyons réagir en lui, d'après Hartmann, le sentiment d'une béate satisfaction que leur procurent les biens de ce monde, c'est-à-dire le sentiment mondain et irréligieux contre le point de vue anti-mondain et religieux de Schopenhauer.

Ainsi non seulement Strauss n'est pas un vrai philosophe, mais il est encore un homme à idées peu profondes, qui a renié le drapeau de l'idéalisme : tel est le jugement prononcé par Hartmann dans sa *Décomposition spontanée du christianisme.* La nation allemande acceptera-t-elle comme définitif ce jugement sur le célèbre critique qui, sur son lit de souffrances, a pris une part tellement vive au développement politique de sa patrie que, peu de jours avant sa mort, il a ajouté à une lettre ces mots, les derniers qu'il ait écrits : « Salut au Reichstag qui s'ouvre demain ! c'est là un grand événement en présence duquel nos petites douleurs disparaissent! ». Le spirituel écrivain dont la conversation a souvent excité chez nous l'aspiration vers l'idéal, et qui par son amabilité et ses hautes lumières nous a inspiré une si vive sympathie, quand nous nous livrions avec délices à la lecture de ses ouvrages, sera-t-il banni par une histoire future de la littérature du cercle des idéalistes, et sera-t-il rejeté au nombre de ceux qui, dans la béate satisfaction que leur procurent les biens de ce monde, n'ont cherché qu'à arracher du sein de l'homme tout sentiment idéal ?

Quand la biographie de Strauss aura été écrite, il occupera, nous en sommes convaincu, une place plus digne et plus honorable dans le souvenir de la postérité. En attendant, la courte esquisse où E. Zeller a dépeint la vie et caractérisé les écrits de Strauss avec la main sûre d'un ami, nous paraît toujours mériter d'être recommandée à tous les lecteurs de *la Foi ancienne et la Foi nouvelle*, qui ne se sont pas rendu compte de cet écrit d'une personne connue et chérie d'après les idées et les sentiments qu'il a toujours professés, et qui, égarés par la teneur littérale d'un court testament d'écrivain, ont cru ne plus y reconnaître son image telle qu'ils se l'étaient représentée d'après ses œuvres antérieures. Peut-être plus d'un verra-t-il *la Foi ancienne et la Foi nouvelle*, sous un jour tout à fait nouveau, quand il aura médité quelque temps sur ces feuilles si calmes, qui nous permettent de jeter un coup d'œil dans l'âme de l'homme privé en apparence de sensibilité. Nous serons encore plus convaincus de la profondeur et de la richesse de cette âme, si nous lisons la biographie de Märklin, dans laquelle Strauss raconte d'une façon aussi charmante que simple une partie de sa propre vie, ainsi

que ses souvenirs de sa carrière littéraire. Cependant tous ceux qui verront dans *la Foi ancienne et la Foi nouvelle* un résumé de longues et fortes méditations, présenté sous forme de confession, et qui voudront à leur tour en faire l'objet de sérieuses réflexions, pourront facilement, et sans qu'il soit besoin du témoignage d'un ami, reconnaître dans cet écrit, devenu une pierre d'achoppement, des tendances tout à fait idéalistes. Ceux qui ne veulent pas mettre en doute l'éducation philosophique de Strauss et la connaissance approfondie de la philosophie moderne dont il a fait preuve pendant les temps passés dans l'enseignement, n'auront pas de peine à découvrir, dans la monnaie divisionnaire, simple, légère et usée que nous offre la confession de Strauss, le métal précieux qui a été autrefois extrait du puits profond de l'idéalisme moderne.

L'état actuel de la science induit Strauss — c'est ce qu'il nous dit lui-même — à regarder le monde dans sa totalité comme un fait donné à l'origine, au delà duquel notre pensée ne peut pas remonter, et comme, dans ce monde, notre savoir ne peut pas franchir le domaine de l'expérience et ne peut que nous faire contempler le développement régulier de l'*univers*, tel qu'il est présenté par les sciences physiques et historiques, Strauss pense qu'il est opportun de nous pénétrer sérieusement de cette pensée que le temps d'une foi, reposant principalement sur des représentations d'un monde inaccessible aux sens et à l'expérience, est passé et que le moment d'agir est venu. En conséquence, il écarte la foi comme base de la morale, car il trouve que cette base est délabrée, mais il n'en veut pas moins soumettre les actions de l'homme à une loi morale et l'astreindre, par des motifs plus désintéressés, aux mêmes vertus qu'il vénérait autrefois. Le principal but de Strauss, quand il composa et publia son dernier écrit, était nettement le suivant : se rendre lui-même et rendre les autres clairement conscients de ce que nous possédons, si nous laissons l'Église de côté. Mais en nous exposant ce qui nous restera, après la destruction de l'ensemble des représentations suggéré par l'Église, en fait d'idées et d'opinions, d'impulsions et de consolations, il voulait en même temps appeler notre attention sur ce qui nous manque encore. Il s'est donc plutôt borné à nous indiquer où il faut poser les fondations qu'il n'a eu la prétention de nous fournir un édifice achevé. Il faut tout d'abord apprendre à chercher et à trouver des points d'appui solides pour notre conduite morale dans nos conceptions nouvelles du monde, qui n'admettent plus le monde supra-sensible de la foi comme partie intégrante, c'est-à-dire dans le fond de l'homme lui-même et non dans une prétendue révélation surnaturelle. C'est à cette recherche

que Strauss veut pousser dans sa confession, dans l'exposé de ses idées sur le monde et la vie qui lui ont donné à lui-même la paix intérieure et l'ont réconcilié avec les lois de l'Univers. En nous démontrant clairement l'inanité des anciennes représentations, son but unique est de nous détourner de leur emprunter les motifs de nos actions; il veut que nous nous placions résolument avec notre morale sur le terrain nouveau. La grande question historique et philosophique qui a engagé Strauss à prendre pour la dernière fois la plume, et qui l'avait d'ailleurs excité à méditer pendant plusieurs années sur la foi ancienne et la foi nouvelle, peut s'énoncer en ces termes : Notre conception du monde, telle qu'elle résulte des sciences physiques et historiques modernes, rend-elle le même service que les anciennes idées de l'Église? est-il possible de fonder sur elles l'édifice d'une véritable existence humaine, c'est-à-dire morale et par là heureuse? La réponse donnée par Strauss est celle-ci : Oui, car l'existence terrestre de l'homme porte en elle-même sa loi, sa règle, comme elle porte en elle-même son but, ses fins.

Comment Strauss veut-il procéder pour élever sur la nouvelle fondation l'édifice d'une morale pratique? Il faut envisager les lois morales dans leur nécessité absolue; il ne faut pas les dériver seulement du besoin social, mais de la nature et de l'essence de l'homme. Le point de vue philosophique est de ne point s'appuyer sur un commandement divin, mais de rester sur le terrain de la nature humaine afin de trouver une règle pour les actions humaines. Notre morale doit donc être fondée sur une base autonome, telle que Kant a cherché à en établir une et telle qu'il l'a posée dans une certaine mesure. Strauss est d'accord avec le moraliste le plus profond et le plus sérieux, avec l'homme rigide de l'impératif catégorique, qui peut être appelé un législateur moral de la nation allemande, et auquel on n'a encore jamais reproché que sa morale n'ait pas été assez sévère ou qu'elle ait porté de mauvais fruits. Le point de départ, le but, l'enchaînement des idées que nous offre l'éthique, dont Strauss a essayé de tracer les lignes fondamentales, concordent tout à fait avec la « Base de la métaphysique des mœurs », devenue classique.

Que nous commande la loi morale dérivée de l'essence de l'homme? N'oublie jamais que tu es un homme et non un simple être de la nature, que tous tes semblables sont également des hommes, c'est-à-dire sont ce que tu es, malgré toutes les différences individuelles, et ont les mêmes besoins et les mêmes droits. Voilà, nous dit Strauss, la somme de toute morale. Est-ce que cela n'est pas identique à la règle

imposée par Kant de traiter l'humanité dans notre propre personne et dans les autres non pas seulement comme un moyen, mais en même temps comme un but? Ne reconnaissons-nous pas nettement dans la pierre angulaire de la morale de Strauss l'idée de la valeur absolue de la personnalité, de la dignité humaine dont rien n'égale le prix, cette idée que Kant et Fichte ont les premiers exprimée sous une forme claire et scientifique et qu'ils ont appuyée de toute l'autorité de leur caractère? Strauss s'est servi d'expressions plus simples et plus populaires, mais il reproduit les pensées de ces grands hommes sans y rien changer. Et maintenant elles sont devenues le bien commun de la société moderne.

Comment l'idée générale de l'humanité se réalise-t-elle dans les rapports multiples où nous nous trouvons avec la nature, avec le monde d'objets extérieurs préexistant. Strauss impose à l'homme le devoir de connaître et de dominer la nature, ce théâtre de son activité, cet objet de ses actions. Etude de la nature, domination de la nature, ne sont-ce pas là les deux pensées célèbres de la morale de Schleiermacher, qui font époque dans l'histoire de l'éthique philosophique? ne sont-ce pas les concepts, un peu difficiles à comprendre au premier moment, d'une activité symbolisante et organisante de la raison ou de l'esprit par rapport à la nature, qui jouent déjà un rôle important dans la théorie des biens enseignée par l'économie politique? Sans doute le lourd appareil scientifique manque, mais Strauss aimait à revêtir ses pensées de la forme la plus légère possible.

L'homme se trouve placé par sa nature dans un grand tout; l'individu existe seulement comme membre d'une famille, comme partie intégrante d'un peuple. Quelle importance morale est attribuée par Strauss à ces deux communautés naturelles qui enserrent l'individu depuis le commencement jusqu'à la fin de son existence? Comment l'idée de l'humanité arrive-t-elle à se manifester dignement dans la vie de la famille, dans la vie des peuples? Aux yeux de Strauss, le cercle sacré formé par le mari, la femme et l'enfant représente en petit l'univers moral, indique le plus manifestement la présence du divin dans le monde humain. Tout cela ne rappelle-t-il pas ce chapitre sur la famille, dans la *Philosophie du droit* de Hegel, qui est si beau, si profond et reflète si vivement le sentiment allemand? Il est à peine besoin de mentionner que tout ce que Strauss dit sur la valeur d'un État national au point de vue du progrès de l'humanité, sur la majesté de la communauté morale qui, dans l'organisation politique d'un peuple, s'oppose à tout ce qui est individuel, recevrait littéralement l'approbation du philosophe politique de

Berlin. Rarement un auteur philosophique a développé avec autant de clarté et de simplicité la conception hégélienne de l'État, et cela sans lui faire rien perdre de sa haute valeur intrinsèque.

Mais à quoi servent toutes ces belles idées, s'il ne peut plus être question de liberté. L'essor idéal de l'activité ne sera-t-il pas rendu stérile, si l'inexorable nécessité de la nature règne aussi dans le monde intellectuel avec une autorité despotique? Strauss ne veut pas aborder la question de la liberté, parce qu'elle est la plus grande énigme de la pensée philosophique, et parce qu'une solution absolument satisfaisante de ce problème lui paraît aussi impossible à lui-même qu'elle ne l'a été aux philosophes qui s'en sont occupés depuis des siècles. Il ne rejette nullement la liberté dans toutes ses acceptions; c'est seulement la liberté d'indifférence qu'il déclare être un vain fantôme, et il prétend avec raison que la philosophie entière confirme ce jugement. Il faut certainement lui concéder que la détermination de la valeur morale de nos actions et de nos pensées est la chose principale et que cette détermination peut être considérée comme étant indépendante de la question de la liberté. Strauss eût-il été en réalité un déterministe décidé et conséquent, — cela est possible, nous ne le savons pas, — peu importe; Schleiermacher et les réformateurs fournissent la preuve que, même sur le terrain du déterminisme le plus rigoureux, il peut se développer une éthique absolument idéaliste en théorie aussi bien qu'en pratique.

Ainsi, en lisant attentivement la confession de Strauss, nous trouvons dans les pensées morales qui y sont énoncées la substance de ce que la philosophie idéaliste de l'Allemagne a produit dans ce domaine. La langue abstraite de l'école, les déductions pénibles et lourdes que nous sommes habitués à rencontrer chez les philosophes, y font défaut; en revanche, une forme étonnamment claire et transparente y dénote un des meilleurs écrivains allemands. Mais pour celui qui va au fond des choses, ce langage attrayant, facile et coulant, reflète l'esprit sérieux et le grand tact moral de l'écrivain qui n'a su si bien développer et enchaîner les idées les plus précieuses de l'éthique allemande qui, après avoir pénétré dans la conscience des hommes les plus éclairés, ont porté leurs fruits dans la vie intellectuelle de la nation, que parce qu'elles étaient devenues sa propriété intime, une partie de sa conviction personnelle.

Mais si Strauss était réellement un idéaliste, pourrait-il toujours rester si profondément calme? L'émotion de l'enthousiasme n'éclaterait-elle pas davantage dans l'exposé d'une morale qui n'était pas simplement le fruit de la pensée, mais l'expression des sentiments éprouvés? Dans sa confession, Strauss ne voulait pas convertir; à ceux qui

connaissaient déjà ses idées sur la vie il voulait montrer posément, clairement et scientifiquement quels étaient leurs fondements et comment elles s'enchaînaient. Il pensait qu'un raisonnement calme était le mieux approprié à ce but; il croyait entraîner la conviction par la solidité et la logique du développement de sa pensée. Cependant, si l'on veut avoir une impression de la chaleur de sentiment dont Strauss était capable, quand en apparence il raisonnait si froidement, on n'a qu'à relire les paroles sur « nos grands poètes, les pères de nos idées et de nos sentiments actuels, dont nous devons écouter sans cesse les chants si sages et si doux avec ardeur et reconnaissance. » Celui qui parle ainsi d'abondance de cœur, quand il raconte ce qu'il a pensé et ressenti en lisant Lessing, Gœthe et Schiller; celui qui loue comme la qualité la plus brillante de Lessing la conformité de l'écrivain avec l'homme, de la tête avec le cœur, celui qui admire la profondeur de la pensée dans l'*Éducation du genre humain* et dans le testament de saint Jean, celui qui recommande *Nathan le Sage* comme le saint livre fondamental de la religion humanitaire et de la morale, celui-là n'a pas tout à fait renié le drapeau de l'idéalisme, sous lequel les plus grands penseurs combattaient autrefois de concert avec les poètes. Le drapeau de l'idéal dans les pensées et les sentiments, qui caractérise les plus grands chefs-d'œuvre philosophiques et poétiques de la dernière époque florissante de la littérature nationale allemande, ce drapeau-là, Strauss l'a certainement planté intact et porté ferme et haut dans le camp de la nouvelle conception du monde ou plutôt de la nouvelle conception de la nature, dans lequel on prétend qu'il a passé à un âge avancé. Nous ne pouvons pas apercevoir qu'il y ait seulement transporté quelques lambeaux. Qu'on dise où il a dérogé à la rigueur des idées morales qui l'enthousiasmaient dans sa jeunesse, en quel endroit la pureté de l'idéal de l'humanité, pour lequel il a combattu si vaillamment dans les premières années, a été ternie d'une façon quelconque.

Ce qui donne cependant, en dépit de l'idéalisme incontestable qui y domine, l'apparence d'un réalisme un peu froid à la conception de la vie de Strauss, c'est le manque apparent d'un fondement religieux. Mais si Strauss, d'accord en cela avec Kant, donne à l'éthique une base distincte, afin de la rendre indépendante des destinées de la métaphysique philosophique et religieuse, il conclut, absolument comme Kant et Fichte de l'existence certaine de maint idéal dans notre for intérieur, des idées morales admises par le sentiment instinctif du devoir, à un enchaînement métaphysique correspondant des choses, qui forme l'objet de pensées et de sentiments religieux. Pour lui, le concept religieux du monde peut seulement découler,

comme conséquence dernière, du concept moral de la vie; il ne peut pas en être le point de départ. Ni la nature, ni l'*univers* ne peuvent faire vibrer en Strauss la fibre religieuse; le monde intellectuel seul a ce pouvoir; les sentiments moraux éveillent seulement en lui une vénération religieuse pour l'univers, qui engendre un monde moral, lequel devient ainsi la source de ce qui est rationnel et bon, tandis que la nature ne nous présente que la matière dans un mouvement infini. C'est parce qu'il croit à la valeur des idées morales et des biens moraux, qu'il peut en fin de compte considérer d'un point de vue élevé l'ordre mécanique de la nature — qui paraît si brutal et si cruel à l'expérience directe — comme l'instrument d'un ordre moral universel. La croyance à un ordre moral dans la vie de l'humanité, qui fut si puissamment fortifiée dans sa vieillesse par le changement brillant dans les destinées de sa nation si rudement éprouvée, ainsi que par les enseignements moraux de l'histoire, plus frappants que jamais pendant les dernières années de sa vie, cette croyance, dis-je, le détermina à considérer l'*univers*, en dépit de toutes les contradictions de la vie et du destin, non comme un chaos où tout est livré au hasard, mais comme un développement qui procède, d'après des lois éternelles, de la source unique de toute raison et de tout bien. La joyeuse résignation au cours des choses, admis comme rationnel, la confiance pleine d'amour dans la source commune de tout être, considérée comme la source du bien, voilà ce qu'on désigne ordinairement sous le nom de religion. Ce qui habituellement constitue l'énergie du sentiment religieux, c'est la conviction que le mécanisme de la nature, si souvent désastreux pour les individus, est disposé de manière à produire le bien de la totalité, que le bonheur de l'individu réside surtout dans son intérieur et que nous devons vénérer le pouvoir qui dans le monde extérieur préside à l'enchaînement des causes et des effets.

Certes, Strauss ne veut pas donner à l'objet du sentiment religieux le nom de Dieu; il l'appelle *universum*. Cette dérogation aux usages de la langue a éveillé à juste titre la méfiance. Quand nous nommons Dieu la cause dernière de tout être et de toute vie, nous exprimons par là que, comme Strauss, nous nous soumettons à lui avec joie et que nous éprouvons à son égard une humble reconnaissance, une confiance pleine d'amour, parce que pour nous son essence est l'ordre, la loi, la raison, la bonté et que nous sentons même avoir avec lui certains rapports intimes. La manière dont nous concevons, dont nous nous représentons les attributs de cette source obscure de toute vie, est une question accessoire. C'est avec raison que nous l'appelons divinité tant que nous avons dans notre con-

science le vif sentiment de sa raison et de sa bonté, quelle que soit notre interprétation scientifique de ce sentiment, et dussions-nous renoncer complètement à l'analyser par la pensée. Quiconque au contraire a en lui-même la représentation la plus nette, le concept le plus développé de la cause du monde, mais lui dénie la raison et la bonté, se trompe lui-même et trompe les autres quand il applique à cet être la dénomination de Dieu, par le motif que — abstraction faite de l'impossibilité où nous nous trouvons d'en faire l'objet d'une vénération religieuse — il est représenté et pensé exactement d'après l'image que nous en donne la doctrine reconnue de l'Église. Spinoza et Hegel étaient complètement dans leur droit quand ils nommaient leur infini Dieu ; cette appellation correspondait à leur sentiment religieux. Fichte même pouvait parler d'une divinité sans se rendre coupable d'une contre-vérité, quoiqu'il lui refusât ouvertement une conscience semblable à celle de l'homme ou une existence personnelle et que pour ce motif il fût accusé d'athéisme; il croyait à un gouvernement divin, sage et juste du monde, qui, privé de conscience, procède absolument comme pourrait le faire un souverain conscient du monde. Si Strauss raye néanmoins de son vocabulaire le concept de Dieu et se fait ainsi un tort évident dans l'esprit de ceux qui tiennent aux usages reçus de la langue, il faut en chercher le motif non point dans le manque de solidité de son sentiment religieux, mais dans une honnêteté scientifique poussée à l'exagération. Il veut éviter l'apparence d'avoir conservé la représentation personnelle de Dieu, qu'il croit devoir regarder comme le produit de l'imagination anthropomorphique, — et nous voyons cette volonté se manifester par les mêmes motifs dans les premières années de sa carrière aussi bien qu'à la fin de sa vie. Qu'il soit psychologiquement possible d'éprouver sincèrement les sentiments religieux les plus intenses à l'égard d'une divinité que nous ne pouvons pas nous représenter comme consciente ou dont la conscience nous paraît au moins douteuse, jamais on ne pourra en convaincre entièrement ceux qui, par suite d'une longue habitude et d'après des lois psychologiques, ont peu à peu associé dans un tout inséparable le sentiment religieux à la représentation d'un dieu personnel; et cependant le nombre de mystiques de tous les temps et des hommes très religieux, tels que Schleiermacher, nous fournissent la preuve de la possibilité de ce fait. Si Strauss, bien loin de se révolter, comme un Prométhée, contre l'ordre du monde, repousse avec assurance — nous voudrions dire avec foi — le moindre doute à l'égard de la raison directrice, s'il réclame, pour la divinité bienfaisante à laquelle il a donné un peu capricieusement le nom vague d'*univers*, la même adora-

tion que les hommes pieux — ancien style — réclament pour leur dieu personnel, il a prouvé par des faits que ce n'était pas là dans sa bouche une vaine façon de parler. Ses sentiments religieux ont victorieusement soutenu l'épreuve de l'amère expérience personnelle; la paix profonde que lui donnait sa complète réconciliation avec l'ordre intelligent du monde, son humble et douce résignation à la destinée ne l'ont jamais quitté aux heures sombres de la souffrance. Si Strauss a puisé dans la vie de Gœthe la croyance à la puissance des efforts désintéressés et à un monde ordonné de façon à les favoriser, si cette croyance a fortifié en lui le plaisir du travail, qui est la source de toutes les vertus, de tout bonheur, il a terminé sa propre vie — à la vérité sans l'espoir, mais aussi sans le désir d'une immortalité individuelle — en témoignant sa reconnaissance de l'activité qu'il a pu déployer pour les siens, des travaux qu'il a pu accomplir dans sa carrière, de sa coopération à la prospérité de sa nation et au bien de l'humanité, des jouissances que lui a données le beau dans la nature et dans l'art, en un mot, de ce qu'il a pu pendant quelque temps travailler, jouir et même souffrir avec ses semblables. Où remarque-t-on ici l'absence de profondeur et d'élévation dans la pensée, où y a-t-il l'expression de sentiments irréligieux et mondains? Si Strauss avait dit adieu à la vie comme Talbot, dans Schiller, en prévoyant le néant et en méprisant tout ce qui nous a paru sublime et désirable, alors on pourrait dire qu'il a renié l'idéalisme hégélien, la croyance d'après laquelle la réalité est rationnelle. Celui qui pense qu'il rend à la terre les atomes qui se sont unis en lui pour produire le plaisir et la douleur, et qu'il ne reste rien de sa personne, sinon une poignée de poussière légère, celui qui en présence des faits matériels qu'offre le cours des choses exprime le plus profond dédain pour les idées morales, celui-là peut être à juste titre accusé d'avoir des opinions matérialistes. Strauss n'est pas dans ce cas.

Mais les opinions psychologiques fondamentales professées par Strauss ne sont-elles pas en définitive des opinions matérialistes? L'homme peut avoir été idéaliste; mais la manière dont il conçoit la vie de l'âme n'est-elle pas entièrement conforme à la théorie connue des matérialistes? Oui et non, c'est selon le point de vue où l'on se place. Strauss rejette la doctrine spiritualiste, même au risque d'être regardé comme un matérialiste; mais il est tout aussi peu disposé à admettre la doctrine matérialiste. La théorie fondamentale qui lui paraît la plus exacte, c'est celle de Fechner, qui, d'accord avec Spinoza et Kant, rejette une substance psychique particulière, comme base de notre vie consciente, mais n'en reconnaît pas moins l'unité de la

conscience comme fait fondamental de toutes les expériences internes et externes. Si Strauss cite des paroles de Carl Vogt, qui d'ailleurs ne lui est nullement sympathique, il le fait — peut-être avec une certaine pétulance — pour irriter les spiritualistes persuadés que hors de leur théorie il n'y a point de salut, en leur jetant quelques pierres ramassées dans le camp de leurs adversaires dédaignés. Kant aussi se permet la plaisanterie d'opposer une hypothèse matérialiste ingénieuse au spiritualisme dédaigneux et en partie stérile au point de vue de l'analyse scientifique, et il soutient qu'elle est tout aussi fondée et plus favorable à la recherche des conditions physiologiques de la vie psychique. Strauss aurait prévenu maints malentendus, s'il s'était exprimé, surtout dans une confession, avec un peu plus de prudence, et s'il s'était refusé le plaisir de montrer encore une fois l'ardeur juvénile du polémiste. Mais le philosophe critique de Königsberg n'hésiterait pas à le couvrir de ses ailes protectrices, comme il en a couvert le sceptique écossais Hume. D'après l'opinion de Fechner, qui veut faire entrer dans la doctrine moniste toutes les idées justes qui peuvent se trouver dans le spiritualisme aussi bien que dans le matérialisme, le même fait réel qui, considéré extérieurement, se présente comme un mouvement d'atomes dans l'espace, apparaît, si on le considère intérieurement, comme sensation et représentation d'une conscience indivisible. Pour exprimer cette conception, que la conscience ordinaire a un peu de peine à réaliser, Fechner se créa une terminologie en partie nouvelle ; on ne manqua pas de la ranger au nombre des matérialistes. Et cependant que sa psychologie et même toute sa conception du monde est idéaliste, quand on lit, dans son écrit sur la question de l'âme, les développements qu'il donne à cette formule moniste, un peu abstraite de prime abord ! Strauss n'est ni meilleur, ni pire que Fechner ; ce qu'il dit pourrait se trouver littéralement dans les œuvres de ce dernier.

Ni le sens idéal, ni la profondeur du sentiment ne s'affaiblirent dans Strauss avec le cours des années ; mais on peut constater qu'il prenait peu à peu un intérêt moindre aux questions spéculatives. L'ardeur qu'il mettait autrefois à construire des hypothèses sur la connexion obscure des phénomènes de la vie intellectuelle, en employant toutes les ressources d'une imagination créatrice, le plaisir qu'il éprouvait à interpréter scientifiquement le sens des sentiments mystiques de notre âme dans un langage imagé et hardi, à la fois philosophique et poétique, allèrent toujours en diminuant quand vinrent à dominer chez lui l'esprit critique et le contentement inspiré par le sentiment religieux et esthétique. Mais lui refuserons-nous le nom

de philosophe parce qu'il ne pouvait plus s'enthousiasmer dans son âge avancé, comme il l'avait fait dans sa jeunesse, pour les spéculations de la philosophie de la nature de Schelling et la phénoménologie de Hegel. Il est vrai que son esprit spéculatif se tourna, avec une certaine ardeur juvénile, vers les théories philosophiques des sciences physiques de nos jours, et se détourna de propos délibéré des questions plus profondes des sciences psychiques, particulièrement de la théologie. La raison de ce fait est cependant bien simple. Le même charme que les profondeurs de la philosophie et de la théologie spéculatives, encore enveloppées d'un voile mystique, avaient exercé, dans sa jeunesse, sur son instinct spéculatif, avide de découvertes, fut exercé sur celui-ci, dans son âge avancé, par le domaine des sciences physiques, qui lui était complètement inconnu. Depuis longtemps, au contraire, il avait étudié en critique toutes les questions psychologiques qui se rattachent d'une manière quelconque à la théologie. La sévérité avec laquelle nous jugeons certaines institutions de notre patrie se modère singulièrement quand nous les retrouvons dans un pays étranger que nous visitons temporairement; mais cette sévérité devient facilement exagérée quand nous avons dû quitter notre patrie involontairement. Originairement, Strauss s'était livré spécialement à l'étude de la théologie et non à celle des sciences physiques; l'amie de sa jeunesse avait la première rompu avec lui, et cette rupture avait laissé dans son cœur une plaie qui ne s'est jamais fermée.

Si Strauss à la fin de sa carrière a montré une certaine froideur à l'égard de certains problèmes difficiles de la psychologie et de la métaphysique, il n'en niait pas l'existence; s'il a renoncé à répandre les lumières de sa raison au milieu du crépuscule du monde des sentiments esthétiques et religieux, ce n'est pas parce qu'il dédaignait ces sentiments esthétiques et religieux, ou qu'il en méconnût la valeur. La mission de l'art est de nous faire contempler ou du moins pressentir dans un cadre étroit l'harmonie de l'universum qui persiste au milieu de la confusion des phénomènes et de la lutte entre les forces de la nature. La religion nous conduit aux limites de la connaissance; elle nous permet de jeter un coup d'œil dans un abîme qu'il nous est impossible de sonder. Il y a un côté mystique dans tout ce qui est profond dans la vie, dans l'art, dans l'organisation politique. Voilà ce que confesse expressément l'homme que l'on dit ne reconnaître aucun point obscur auquel puisse se rattacher le sentiment mystique.

Au point de vue philosophique, nous ne pouvons pas nous déclarer satisfaits d'une conception du monde où il reste encore tant de

points obscurs et dans laquelle en particulier le sentiment religieux individuel, et non pas la pensée scientifique, forme le lien entre la conception mécanique de la nature et la conception téléologique de la vie. Probablement Strauss lui-même a le mieux senti ce défaut, mais celui-ci a ses causes dans l'état actuel de notre science et de notre éducation. L'idéal de sa vie, de ses travaux scientifiques et de son activité littéraire était de développer dans l'individu, harmoniquement et complètement, les sentiments de liberté, d'humanité et de moralité : c'est l'idéal qui constitue l'âme de la poésie classique de l'Allemagne, et dans lequel il faut chercher le motif dominant dans la spéculation allemande de nos jours, à laquelle l'essor de la poésie moderne a donné l'impulsion.

Cet idéal est le fil conducteur qui s'aperçoit à travers les développements philosophiques d'un Hegel et qui l'a animé dans l'entreprise hardie de la construction de son système grandiose. Nous savons ainsi ce qui liait Strauss à Hegel. Il ne lui était pas uni par des rapports superficiels, dictés par la mode du temps, comme il n'était pas enchaîné aux traditions de l'école par une dépendance servile. Une métaphysique contraire à cet idéal moral qu'il avait puisé dans l'étude de l'antiquité classique et des poètes allemands modernes, le dualisme et l'instabilité du monde, professés par la métaphysique de l'ancienne Église, semblaient à ses yeux une lourde entrave au développement de beaux sentiments humanitaires. Comme il n'existait plus de métaphysique idéaliste généralement admise quand le système de Hegel eut cessé de dominer, Strauss chercha à se passer de toute métaphysique. Lorsqu'il ne pouvait éviter de toucher à l'être et aux faits suprasensibles qui sont en dehors de notre expérience et inaccessibles à notre connaissance positive, il préférait adopter le langage de la métaphysique réaliste, qui doit son origine à la théorie mécanique de la nature. La conception mécanique du monde n'offrait certainement aucun point d'appui à l'éthique, mais elle ne rétrécissait pas non plus la morale, car elle se montrait indifférente à son égard. Une terminologie d'apparence matérialiste semblait moins dangereuse à Strauss que tout ce qui rappelle le langage de l'ancienne théologie. Qu'il ait raison ou tort à cet égard, en tout cas il a fourni la preuve que la manière dont l'idéalisme moderne conçoit la vie peut être adoptée et se soutenir, quelles que soient les théories de la métaphysique admise. En développant même pour ceux qui n'ont aucune métaphysique ou qui penchent vers le matérialisme les lignes fondamentales d'une éthique rigoureusement idéaliste, il a mieux mérité de l'idéalisme que la philosophie religieuse la plus profonde, obligée de donner à l'éthique une tournure pessimiste.

Sur un point, E. de Hartmann aura toujours raison. La conception du monde « de l'ancienne et de la nouvelle Foi » ne peut pas devenir le bien commun d'une nation quelconque, car les peuples ne sauraient vivre sans une métaphysique idéaliste avec ses encouragements et ses consolations, ses moyens d'aviver l'imagination et le sentiment. Mais ce sera la conception du monde d'une époque de transition et de crise métaphysique et religieuse. C'est à ce titre que la confession de Strauss fournira à l'historien futur de la civilisation un témoignage vivant que, même à une époque de matérialisme et de scepticisme, le monde moderne est resté attaché à l'idéalisme dont les racines se trouvent dans ses bons sentiments moraux, et que, mû par un sentiment religieux profond, il a même, en contradiction avec ses idées scientifiques, entouré l'univers d'une auréole idéale.

K. DIETERICH.

Würzburg.

NOTES ET DISCUSSIONS

SUR LES VARIATIONS DE LA PERSONNALITÉ

Dans le numéro d'octobre dernier, MM. Bourru et Burot ont publié une très intéressante observation de changements de personnalité chez un jeune hystéro-épileptique. Ils ont décrit chez leur sujet *six* différents états, dont nos lecteurs trouveront la description dans l'article précité. Depuis, ils ont réussi à produire deux nouveaux états dont voici les caractères :

Paralysie avec contracture et anesthésie limitées au membre inférieur droit. Cet état surgit un jour qu'un aimant fut approché du front. Le membre inférieur droit est contracturé en extension et complètement anesthésié. Le membre inférieur gauche, les deux membres supérieurs et le reste du corps paraissent jouir de l'intégrité de leurs fonctions.

Comme dans le 3e état, le malade se croit à Bourg, mais à une époque un peu plus antérieure, en juillet 1882. Son caractère et ses goûts sont sensiblement les mêmes, son souvenir ne remonte pas au delà de l'hospice de Mâcon, où il se trouvait auparavant.

Paralysie avec contracture gauche. Le membre supérieur en flexion, le membre inférieur en extension. Cet état a été obtenu en approchant de la tête, pour une autre recherche, un tube de fer-blanc soudé. A gauche, le bras et la main sont fléchis, la jambe et le pied sont étendus. Anesthésie du même côté.

V... se réveille à Bonneval le 9 septembre 1880; il a dix-sept ans. Il connait le personnel de l'asile et sait coudre. Il se trouve à Bonneval depuis le 22 mars; auparavant il était à Saint-Urbain, où il était tombé malade, ayant eu d'abord une paralysie gauche, comme maintenant, plus tard une paraplégie pendant laquelle il était tailleur. Son souvenir est borné à cette très courte époque.

Au total donc, le sujet peut présenter actuellement *huit états*. Nous donnons les conclusions du mémoire qui nous a été communiqué par MM. Bourru et Burot [1] :

« Dans cette série d'expériences, nous avons donc poussé l'analyse aussi loin que possible, en dissociant les trois fonctions nerveuses,

1. Il paraîtra *in extenso* dans les *Annales médico-psychologiques.*

sensibilité, mouvement, intelligence, et toujours la modification d'une quelconque de ces fonctions a entraîné la modification concordante des deux autres.

« De cette étude plusieurs conclusions importantes nous paraissent découler.

« La première est la complète indépendance des pages du livre de cette vie d'hystérique. Chaque page correspond à un état de conscience nouveau, mais privé du lien ordinaire des états de conscience successifs, qui est la mémoire.

« Chacun a sa mémoire complète, psychique et organique, mais cette mémoire commence avec la page et finit avec elle. La feuille tournée, une personnalité nouvelle apparaît. L'unité et la continuité de la vie ne résident que dans les actes végétatifs seuls ininterrompus, tandis que des personnalités étrangères les unes des autres se succèdent sur ce même substratum organique.

« Le deuxième fait est la relation précise, constante et nécessaire qui lie étroitement les grandes fonctions du système nerveux de relation. Impossible de modifier la sensibilité sans entraîner la motricité et la conscience dans une modification concordante! Impossible d'agir sur la fonction motrice, sans agir dans le même sens sur la sensibilité et la conscience. Impossible enfin de transporter la conscience, sans qu'elle soit suivie d'un déplacement parallèle de la sensiblité et de la motricité.

« C'est de la sorte que, par un quelconque des moyens indiqués, nous feuilletons à notre gré le livre de cette vie, et ce n'est pas un des faits les moins remarquables que de changer de fond en comble l'état psychique, le *mens*, par un des moyens purement physiques, un métal, un aimant.

« Dans cette étude des personnalités multiples et changeantes où le premier en France est entré M. Azam, où M. Camuset l'a suivi en observant le sujet lui-même, que longtemps après nous avons observé à notre tour, des circonstances heureuses nous ont permis de faire quelques pas plus avant.

« Nous n'en sommes plus à l'alternance de deux personnalités livrée au caprice de la maladie; nous voilà en présence de toute une série d'états successifs et différents qu'à volonté nous évoquons du passé et faisons revivre sous nos yeux.

« Il nous est donc permis de présenter cette observation comme nouvelle et unique dans la science. »

SUR QUELQUES ILLUSIONS VISUELLES

Monsieur le Directeur,

J'ai l'honneur de vous soumettre quelques observations au sujet de l'intéressant article de M. Victor Egger sur *quelques illusions visuelles* (*Revue* de novembre 1885). Il me semble en effet que les conclusions de cet article ne sont pas déduites légitimement des faits constatés. Prenons, par exemple, l'expérience du verre (p. 488 et suiv.); j'en reproduis textuellement l'énoncé essentiel : « Je regarde fixement le demi-cercle ABC, qui me paraît en arrière (et qui y est), *et je suppose qu'il est en avant;* au bout de quelques instants, comme si le cercle avait pivoté en un temps inappréciable autour de la ligne AC, le visum m'apparaît subitement tel que je le pense : le demi-cercle ÁBC est en avant; le demi-cercle ADC a reculé et s'est placé en arrière. »

Cet énoncé appelle deux observations nécessaires à la clarté de ce qui va suivre: 1° On ne regarde pas fixement une courbe, mais seulement un point : le regard doit donc être dirigé vers le sommet B de l'ellipse. 2° La rotation ne s'effectue pas autour du diamètre AC, mais autour de la tangente en B, ainsi que l'indique exactement la figure relative au verre de lampe. Il y a en outre agrandissement du cercle apparent.

Ceci posé, il est aisé de montrer que les conditions de l'expérience ont pour effet de supprimer les éléments nécessaires à la perception du relief. Du moment qu'on regarde le point B, l'image de ce point se peint sur la tache jaune, l'œil s'accommode à sa distance, et, s'il y a vision binoculaire, les deux regards convergent vers lui : ce sont les conditions de la vision distincte et de la localisation exacte. Quant aux autres points du cercle, ils ne se trouvent exactement dans aucune de ces conditions : les images se forment sur des points de moindre sensibilité de la rétine, ces images sont un peu troubles, et la vision binoculaire se dédouble. Comme le trouble ainsi produit ne dépasse pas certaines limites, on peut encore situer le cercle sur un cône, mais on manque des éléments nécessaires à sa localisation précise, d'autant plus que le trouble résulte aussi bien de l'éloignement que du rapprochement au delà ou en deçà du point visé : c'est ainsi que, si l'on regarde dans une lorgnette qui n'est pas au point, on ne sait s'il faut l'allonger ou la raccourcir. De là vient le fait bien connu que le mouvement de l'œil est nécessaire à la perception du relief, et, en réalité, même dans le cas de la vision monoculaire, il détruit instantanément l'illusion; ceci tient à ce que, l'œil se déplaçant, le cône ayant le centre optique du cristallin pour sommet et le cercle réel pour directrice ne coïncide plus avec celui qui aurait pour directrice le cercle tout à l'heure imaginé. L'illu-

sion est donc due à ce que les conditions de l'expérience ne mettent pas à notre disposition des éléments suffisants de détermination.

Constatant que, avec un objet plat, on ne peut intervertir la gauche et la droite, le haut et le bas du visum, M. Egger y trouve une « preuve évidente que ces deux sortes de positions correspondent aux dimensions *données*, et que la troisième dimension, dont nous pouvons ainsi jouer à notre gré, n'est qu'une inférence, un produit de notre imagination constructive. » En fait, il n'y a, je crois, dans les deux cas, que des *signes à interpréter*, selon l'expression de Helmholtz, et l'illusion résulte simplement de l'insuffisance des signes.

Si l'on voit trois points et si l'on fixe le regard sur celui du milieu, on a les mêmes difficultés que précédemment à situer exactement les deux points latéraux, mais le trouble ou la netteté de leurs images n'a aucune importance au point de vue de la localisation à droite ou à gauche, car cette localisation est déterminée d'une façon certaine par le côté de la rétine où se peint l'image, que cette image soit nette ou trouble, simple ou dédoublée au point de vue de la vision binoculaire. En combattant par l'imagination cette localisation, on se heurte à une association inséparable entre la sensation éprouvée et la prévision que, en tournant l'œil à droite ou à gauche, on amènera tel ou tel point au centre de vision : la défaite de l'imagination et de la volonté est donc inévitable. La contre-épreuve se trouve dans l'expérience de la boulette que l'on fait rouler entre deux doigts entre-croisés.

Que dire maintenant de l'expérience du journal qui paraît à une distance *indéterminée* (p. 498) ? Il est incontestable que, avec un seul œil immobile, il est impossible d'avoir une perception de la distance. Même avec les deux yeux, la fixité fait disparaître cette perception, qui résulte alors de la convergence des rayons visuels, attendu qu'il est impossible d'apprécier la contraction constante d'un muscle.

Je dirai donc, pour résumer cette trop longue discussion, que les observations de M. Egger sont extrêmement intéressantes, mais qu'elles n'ont qu'une portée restreinte, pouvant se réduire à la proposition suivante : Lorsque, par la fixité du regard, on supprime les conditions essentielles à la perception du relief, cette perception devient assez faible pour être vaincue par l'imagination, ou plutôt cette perception disparaît et le relief est entièrement soumis à l'imagination, dont la liberté n'est entravée que par les associations habituelles.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments tout dévoués.

G. Lechalas.

RÉPONSE A M. G. LECHALAS.

L'expérience du renversement volontaire d'un cercle apparent — que j'aurais pu, que j'aurais dû peut-être intituler : *Expérience de pseudoscopie volontaire* — a été, comme je l'espérais, facilement vérifiée. Mais M. Lechalas propose à mon énoncé et à mes figures plusieurs corrections. La première est de pure forme. J'admets volontiers les deux autres; pourtant je ne constate avec évidence l'agrandissement du cercle apparent que dans un cas : c'est quand je regarde le verre de très haut et que son ouverture apparente est dirigée vers le sol à ce point qu'il ne pourrait, debout, contenir une seule goutte d'eau. Au reste, sur les deux points en litige, le débat pourrait être tranché, ce me semble, par une démonstration géométrique; la simple observation ne saurait fournir des renseignements suffisamment précis et concluants.

Je n'ai d'ailleurs pas assez insisté sur la théorie de ces phénomènes de renversement, me bornant à les décrire et à en tirer une conclusion. Puisque M. L. m'en fournit l'occasion, je vais essayer de réparer cette omission :

L'ellipse dessinée sur la rétine est un signe que notre esprit doit interpréter d'après ses idées préconçues, c'est-à-dire d'après son expérience. L'élément fixe et inébranlable de l'interprétation, c'est que l'ellipse représente le bord circulaire d'un verre transparent, dont la base, quelle qu'elle soit, est circulaire et parallèle au sol. Cela posé, l'ellipse a encore deux significations possibles; car le cercle en question a, d'après notre expérience acquise, deux positions possibles, deux seulement. De ces deux positions, l'une est très probable, l'autre peu probable, la première s'accordant avec notre expérience la plus fréquente, la seconde ne s'accordant qu'avec quelques rares observations ou même avec une possibilité de construction purement théorique. De plus, la première s'accorde mieux avec le visum, quand la vision n'est pas troublée par une fixation prolongée. De là l'interprétation ordinaire, qui est la bonne : un cercle parallèle à la base du verre, et qui est, ou la base d'un cône renversé, ou le sommet d'un cylindre. L'autre interprétation, l'interprétation *pseudoscopique*, laquelle n'a lieu que si on *veut* la substituer à la première, est un cercle oblique ou perpendiculaire à la base du verre et plus grand (selon M. L.) que n'était le cercle parallèle à cette base (c'est ici qu'un peu de géométrie viendrait peut-être utilement pour déterminer la position et la grandeur apparentes du nouveau cercle). L'interprétation exacte, qui est habituelle et involontaire, a encore pour elle qu'elle est toujours la même, quelle que soit la position de la tête par rapport à l'objet, que l'objet soit en bas ou en haut, plus ou moins bas ou plus ou moins haut,

tandis que la figure pseudoscopique varie avec la position de l'œil : l'obliquité du cercle et sa grandeur apparente diffèrent selon le point de vue d'où nous regardons. Or il est contraire à l'expérience que l'objet matériel change de forme quand nous changeons de position; c'est pourquoi le moindre mouvement du corps nous fait abandonner cette interprétation fautive et revenir à l'interprétation juste. De là la nécessité, pour obtenir l'illusion : 1° d'en imaginer avec ténacité au moins un élément, savoir la position en avant de la ligne ABC ou la position en arrière de la ligne ADC, afin de lutter avec succès contre l'interprétation habituelle; 2° de prolonger le regard pour troubler un peu l'image rétinienne; 3° de le prolonger en demeurant immobile. De là aussi l'impossibilité d'obtenir l'illusion avec un objet non transparent, comme un sucrier de métal ou de porcelaine; la seconde position du cercle ne correspond alors à aucune forme ayant la moindre vraisemblance; la fixité du regard trouble l'image et supprime l'interprétation juste sans qu'elle puisse être remplacée par une autre.

Plus encore que mes énoncés, mes conclusions sur le relief et sur l'espace visuel ont provoqué les critiques de M. L. Ici, je serai moins conciliant. Le dissentiment porte sur trois points principaux :

1° Selon M. L., le relief est produit par le mouvement des deux yeux; deux yeux immobiles sont aussi incapables qu'un œil unique de percevoir le relief. — Cette théorie a été soutenue; mais elle a contre elle deux faits décisifs, à savoir que le relief apparaît à la lueur de l'étincelle électrique, et que deux images accidentelles, séparément produites dans les deux yeux, puis superposées, donnent un effet de relief stéréoscopique (Helmholtz, *Optique physiologique*, p. 934-937). La fixité du regard ne saurait donc être considérée comme supprimant le relief. J'ajoute que si le relief résultait du mouvement des yeux, c'est-à-dire d'une série de perceptions successives, il serait, non pas donné, mais inféré. Je maintiens qu'il est donné, mais que c'est un datum faible, que l'esprit peut, dans certains cas, ne pas remarquer, dont il peut négliger ou contredire les indications.

Si la fixité du regard ôte la profondeur aux objets naturels, comment peut-elle, au contraire, donner de la profondeur aux représentations planes des mêmes objets (p. 492 et 493 de mon article)? Apparemment, c'est que le relief est hors de cause ici, car le relief ne peut être enlevé aux objets réels et donné à leurs images par une même cause, l'arrêt du mouvement des yeux. Ce qui disparaît avec le mouvement, c'est le glissement des plans plus ou moins éloignés les uns sur les autres; ce phénomène, bien autrement important que le relief, est, à mon avis, l'élément principal de l'idée de la profondeur : un tableau est un plan, pour le sens commun, parce que, si nous bougeons, ses différentes parties ne bougent pas; si nous ne bougeons pas, la nature et les tableaux ne se distinguent plus que par le relief; or ce caractère est trop faible pour être nettement spécifique; la nature peut alors, dans certains cas, paraître un tableau, et un tableau peut faire trompe-l'œil;

c'est ce qui arrive, comme je l'ai montré, lorsque nous voyons des objets naturels entourés d'un cadre ou des tableaux artificiellement dégagés de leur cadre.

2° L'expérience du journal, quoi qu'en dise, au nom de raisons purement théoriques, M. L., ne réussit pas avec les deux yeux, même immobiles. Pourquoi? C'est sans doute à cause du relief. Si faible qu'il soit, il signifie habituellement la profondeur, c'est-à-dire des distances non indéterminées; il invite ainsi l'esprit à suivre ses habitudes, qui sont de situer les visa à une certaine distance en avant des yeux; la vision monoculaire, n'étant pas habituelle, interrompt le cours de nos jugements habituels et nous laisse en présence d'un visum dégagé de toute association préétablie.

3° M. L. répugne, avec Helmholtz et bien d'autres, à considérer la surface visuelle comme donnée, tandis que la profondeur serait seule inférée. Il est, en d'autres termes, empiriste pour les trois dimensions des visa, tandis que, à mon avis, le nativisme est la vraie doctrine pour les deux premières, l'empirisme pour la troisième seulement. Il serait trop long d'établir ici que Helmholtz se contredit perpétuellement quand il essaye d'étendre à la surface visuelle la théorie empiriste. Je me bornerai à faire remarquer à M. L. que, si « la localisation à droite ou à gauche est déterminée d'une façon certaine par le côté de la rétine où se peint l'image », si la rétine n'est pas insensible en dehors de la tache jaune, si, par conséquent, les différents points de l'image sont vus *simultanément*, les uns d'une vue directe, les autres d'une vue indirecte, la ligne qui relie les points est *donnée;* il est dès lors inutile de parler d'une association inséparable entre « la sensation éprouvée » et une « prévision », car l'association même est donnée; c'est l'association d'éléments simultanément donnés et donnés à l'état d'associés. Il ne s'agit donc pas ici de « signes à interpréter »; la mesure de la distance des points pourra présenter des difficultés, mais non leur situation à droite ou à gauche, en haut ou en bas l'un de l'autre. Le mouvement de l'œil qui amène les différents points de l'image au centre de vision, pourra être nécessaire à la mesure des distances de ces points, mais non à leur localisation, c'est-à-dire à leur distinction, qui est préalable à toute mesure. Si la mesure des distances sur la surface est une interprétation, la surface elle-même n'est pas une interprétation, tandis que l'idée de la profondeur, soit déterminée, soit même indéterminée, résulte de l'interprétation que nous donnons à certaines circonstances de la vision : relief binoculaire, perspective aérienne, perspective linéaire, et surtout modification des visa correspondant aux mouvements des yeux et aux mouvements du corps. En résumé, et pour conclure, tout visum, même le plus petit, même le plus simple, a une droite et une gauche, un haut et un bas; aucun visum, même le plus grand, même le plus compliqué, n'a par lui-même un avant et un arrière; tout visum est une surface, lumineuse ou colorée, sans profondeur.

VICTOR EGGER.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Daniel Greenleaf Thompson, A SYSTEM OF PSYCHOLOGY, 2 vol. London, Longmans, Green and C°, 1884.

Un certain nombre de philosophes ont cherché dans ces derniers temps à faire sortir la psychologie de son état d'infériorité en la séparant de la métaphysique. La physique, disent-ils, n'a fait de progrès sérieux que lorsqu'elle a renoncé aux recherches transcendantales pour se borner à l'étude des phénomènes et des lois qui les régissent. Il en sera de même pour la psychologie : devenue exclusivement la science des phénomènes psychiques, elle s'avancera sur un terrain solide et s'enrichira sans cesse des résultats obtenus par chacun de ceux qui la cultivent. Cette théorie a été surtout formulée en France par M. Ribot : ses livres et ceux de M. Taine fourniraient bon nombre de renseignements positifs qui sont pour la psychologie des acquisitions définitives; mais personne n'a encore tenté de les réunir pour en former un ouvrage purement psychologique : nous n'avons pas encore en France un *Traité de psychologie* qui ne cherche, après avoir posé quelques postulats nécessaires, qu'à décrire les phénomènes, à en découvrir les liaisons, à en faire la classification.

C'est une œuvre de ce genre qu'a tentée M. Thompson en mettant à profit la plupart des travaux qui ont paru en Angleterre et en France : il y a consacré 2 volumes formant plus de 1200 pages, dans lesquels la métaphysique intervient aussi peu que possible. C'est ce qu'indiquent les titres des dix divisions capitales en lesquelles l'ouvrage est partagé. Nous les donnerons d'abord afin de faire saisir aux lecteurs le plan que s'est proposé l'auteur : *I. Introduction; II. Les états de conscience considérés en général; III. Les conditions matérielles des états de conscience; IV. La genèse des états de conscience; V. Les facteurs de leur développement; VI. Le développement général des états de conscience; VII. Les intégrations de connaissances (cognitive integrations); VIII. Les intégrations de sentiments ; IX. Les intégrations volitionnelles et ultimes; X. La désintégration et la dissolution des états de conscience.*

L'ouvrage est dédié à la mémoire de sir Benjamin Thompson, comte de Rumford. L'auteur nous avertit, en réclamant pour lui une petite

part d'originalité, que nous sommes redevables de ce livre surtout à quatre hommes, à Julius H. Seelye, qui a été son maître, qui lui a montré la nécessité de la philosophie pour le bonheur de l'humanité et qui lui en a donné un goût très vif; à John Stuart Mill, l'ami qu'il n'a jamais vu, mais qui a exercé une influence continuelle sur son enfance, sur sa jeunesse, sur son âge viril, qui lui a appris, lui aussi, à aimer la vérité par-dessus toutes choses; à H. Spencer et à A. Bain, qui, avec John Stuart Mill, lui ont montré le chemin de la vérité en psychologie.

Dans l'Introduction, l'auteur définit la connaissance purement empirique, la *science*, la *philosophie*, qui est, selon lui, la science des sciences, la connaissance dans sa plus parfaite unité, la réponse aux dernières questions que se pose l'esprit humain. Le mot de philosophie, dit-il, est préférable à celui de métaphysique, qui implique bien plus encore d'associations d'idées capables de nous égarer (p. 9). La science en général suppose, comme postulats fondamentaux, l'antithèse du Moi et du Non-Moi, sans qu'elle doive pour cela affirmer l'identité ou la différence de substance de l'un et de l'autre; la loi d'identité (*consistency*); l'uniformité de la nature ou plutôt cette loi tout empirique selon laquelle la connaissance qu'on a eue dans le passé se reproduira quand se reproduiront les circonstances dans lesquelles elle a pris naissance (p. 19); enfin, la loi d'identification : *tous les objets de connaissance qui sont semblables peuvent être substitués l'un à l'autre en tant qu'ils se ressemblent* (p. 21). L'auteur étudie ensuite l'expression de la science dans le langage, l'origine du langage, les mots, les noms, les propositions, les discours, les erreurs dont le langage est la source. Puis il expose la classification des sciences d'après Spencer et Bain, sans citer celle de Comte, qui lui paraît tombée en désuétude (p. 76); il détermine les données de la psychologie. La psychologie comprend l'étude des phénomènes intérieurs : elle dépend évidemment, pour quelques-unes de ses données, de la physiologie, par suite de l'anatomie, ou d'une manière plus précise, de la biologie; elle relève également de la sociologie. Les faits subjectifs, les faits sociologiques, les faits biologiques doivent être successivement étudiés par celui qui veut faire de la psychologie une science spéciale, sans la considérer cependant avec Lewes comme une partie de la biologie. Dès lors la méthode est à la fois subjective et objective. Le psychologue doit observer les états de conscience, étudier leurs conditions physiques, biologiques, et leurs manifestations; il doit faire appel à la réflexion et à l'observation externe. Analyser d'une manière générale les états de conscience pour en déterminer les éléments et observer ce que chacun d'eux implique et postule, ce qui le caractérise; étudier les conditions matérielles ou physiques des états de conscience pour en déterminer la genèse; le développement des faits intellectuels, sensibles et volontaires; en faire la synthèse, examiner les relations de chacun de ces groupes de phénomènes avec les deux autres, l'influence

de chaque esprit sur lui-même et sur les autres esprits ; exposer la désintégration et la dissolution des états de conscience, tirer de toute cette étude expérimentale quelques remarques sur la connexion de l'esprit et du corps : tel doit être l'objet d'un traité de psychologie, et tel est le plan que l'auteur a suivi lui-même (p. 85).

L'auteur cite, dans cette première partie, Spencer, Bain, les deux Mill, Lewes, Locke, Schwegler et Morell, Jevons, Max Müller et Withney, Bailey et Morgan, le remarquable ouvrage de Shadworth H. Hodgson sur la philosophie de la réflexion et le philosophe français Perron (?).

La seconde partie est consacrée à l'analyse générale des états de conscience qui supposent tous la conscience de la différence, de la ressemblance, du temps, de la représentation, d'une puissance active et passive. Puis l'auteur essaye de déterminer les postulats spéciaux à la psychologie. Tous les états de conscience supposent un sujet inconnu et inconnaissable (p. 114) auquel on les rapporte; ils supposent un non-moi qui sert de fondement à la synthèse de tous les objets connus par la conscience; ils sont tous ou peuvent devenir tous objets de connaissance dans les expériences de la conscience (*loi de réflexion*); enfin, ils impliquent la conscience de la ressemblance et de la différence, de la durée et de la succession, de la représentation, de quelque chose de passif et de quelque chose d'actif (*loi de composition*).

Mais les états de conscience sont accompagnés de changements nerveux qui leur correspondent. Le corps est la condition la plus prochaine de la vie mentale : de là la nécessité d'étudier les phénomènes de la vie organique, d'étudier également les forces inorganiques qui sont les conditions de la vie. Il y a parallélisme entre les phénomènes du moi et les phénomènes du non-moi; la science de l'esprit, la science des corps ne peuvent se passer l'une de l'autre. La *nature* comprend : les objets matériels et leurs relations, les esprits et leurs relations; le moi avec tous ses états et leurs relations, c'est-à-dire la *nature matière* et la *nature esprit*. La science des corps, la somatologie, suppose d'abord un sujet (*non-moi*) qui serve de fondement à la synthèse de toutes les choses qui affectent la conscience et se distinguent de celles qui appartiennent au moi; ce sujet est, dans sa substance, inconnu et inconnaissable (*unknown and unknowable*). Elle suppose en second lieu un sujet (*moi*) dont la substance est également inconnue et inconnaissable, auquel les états de conscience sont rapportés. Ce double postulat implique la loi d'universelle relativité, selon laquelle toute chose dans la nature est relative à une autre chose et s'en distingue. La somatologie suppose encore, outre la loi d'identité et l'uniformité de la nature, qu'il y a dans les corps une capacité de se manifester, de se *présenter* de différentes manières à la conscience. Cette loi (*law of presentativity*) correspond à la loi de réflexion. La loi de la *force* suppose l'existence de couples de forces agissant et réagissant les unes sur les autres, s'attirant et se repoussant, coexistant et se succédant; la loi de l'espace implique l'existence d'espaces qui contiennent des forces

et sont eux-mêmes immobiles, non résistants, coexistants. Ainsi aux cinq modes fondamentaux de la conscience, différence, ressemblance, durée, représentation et pouvoir, correspondent, dans les choses extérieures, la relativité, la permanence, l'étendue, la faculté d'être représentée dans la conscience et la force. La durée appartient au moi, l'étendue au non-moi ; les deux éléments qui constituent chacun d'eux sont en corrélation étroite : la continuité du temps correspond à la permanence de l'espace, la succession dans l'un, au mouvement dans l'autre. Cette théorie de la correspondance des derniers éléments fournis par l'analyse des phénomènes intérieurs et des phénomènes extérieurs est une des parties les plus intéressantes, peut-être des plus contestables du premier volume. Notons encore l'identification de la force avec le corps résistant, de l'espace avec la matière non résistante (ch. XVIII); l'affirmation qu'il est impossible de réduire à un nombre inférieur aux cinq que nous fait découvrir l'observation interne, les relations des états de conscience, de ramener par exemple avec Spencer la coexistence à la succession. Les études sur la nature inorganique et organique, sur la vie animale et végétale, sur le système nerveux, sur l'organisme humain sont un résumé exact et suffisamment complet (77 pages) des travaux de Bain, de Spencer, de Lewes, de Huxley, de Martins, de Letourneau, de Hæckel, etc.

La 4e partie est consacrée à la genèse des états de conscience. L'auteur étudie successivement avec Vulpian, Bert, Maudsley, Huxley, Lewes, Leyden, Meissner, Longet, Berger, Bain, Ribot, Spencer, Darwin, Houzeau, Bastian, Helmholtz, James Mill, etc., les actions réflexes, les actions mêlées de réflexion et d'automatisme, mais échappant également à la conscience, puis les commencements de la conscience. « Il est tout à fait décourageant et humiliant, dit-il (p. 299, note), pour quelqu'un qui a déjà donné plus de douze années à l'étude systématique de la psychologie, d'être obligé de confesser qu'il ne connaît réellement rien sur la genèse de la conscience, pas même les circonstances physiques internes dans lesquelles un état de conscience naît, se continue et disparaît. Toutefois, de ce qu'une chose est inexpliquée, il ne faut pas conclure qu'elle soit inexplicable : l'étude patiente, continuelle et attentive de la structure et des fonctions des nerfs accroîtra sûrement d'une manière considérable les connaissances psychologiques. Pour moi, si je ne puis faire davantage, je puis élever ma voix pour diriger en ce sens les efforts de ceux qui sont désireux d'atteindre la vérité scientifique. » Puis l'auteur étudie la genèse des sentiments : les sentiments qui ont leur point de départ à la périphérie (*peripherally-initiated feelings*); les sensations non localisées, les sensations du système introsusceptif qui comprennent les sensations de résistance et de non-résistance, celles de l'odorat, du goût, de l'ouïe et de la vue. Il suit surtout Bain et ajoute çà et là quelques faits qu'il a lui-même observés. Vient ensuite l'étude du plaisir et de la peine, des sensations prenant naissance dans les organes qui servent à l'assimilation (*faim, soif, indigestions,*

lésions, etc.), à l'expulsion (*oppressions*, *lésions*), à la reproduction.

La genèse des connaissances et des volitions termine la 4e partie. L'auteur nous avertit qu'il a en général considéré les états intellectuels comme *accompagnés* par des états nerveux; que, si quelquefois il a employé un langage impliquant une connexion de causalité, c'est qu'il a voulu se servir des mots les plus propres à rendre clairs les faits exposés, sans rien préjuger cependant sur la nature des rapports qui unissent l'âme et le corps.

Dans la 5e partie, Thompson s'inspire de Locke, de James Mill annoté par John Stuart Mill et Bain, de S. H. Hodgson et surtout de Ribot : il y étudie l'hérédité et son influence au point de vue physique, intellectuel, sensible et volontaire; puis l'activité automatique révélée par la conscience sous forme d'association, de représentation, d'activité efférente et de rédintégration; enfin les activités inconscientes et les facteurs ultimes, mouvements nerveux et états de conscience.

La 6e partie est une des plus considérables de l'ouvrage : elle comprend les 167 dernières pages du 1er volume et 58 pages du second. L'auteur y traite après Spencer, James Sully, Locke, Bain, Taine, les deux Mill, W. James, J. Sully, Carpenter, Maudsley, Braid, G. Stanley, Hall, Ribot, Romanes, etc., les lois du développement de la conscience en ce qui concerne la rédintégration, l'attention, l'association, la représentation, l'activité efférente; puis la croyance et la connaissance, les états de conscience *présents* et *représentatifs*, l'intuition et l'inférence, la rédintégration sous ses formes diverses, perception interne et externe, mémoire, conception, abstraction, raisonnement, imagination; le développement émotionnel et volitionnel; enfin les développements anormaux : rêve, somnambulisme, hypnotisme, intoxication, délirium et folie, anesthésie, double conscience; le développement chez les animaux inférieurs, invertébrés et vertébrés. Nous appelons particulièrement l'attention sur la distinction entre la *connaissance* ou la faculté de connaître, considérée au point de vue actuel (*présentative*), et la *croyance* ou la faculté de connaître considérée au point de vue représentatif [1]; sur les chapitres très intéressants où il est question de la sensibilité et de la volonté, qui nous présentent, avec quelques vues originales, un résumé très exact et très intelligemment fait des résultats obtenus par les psychologues modernes.

La 7e partie est consacrée aux intégrations de la connaissance. Il convient d'y signaler ce qui concerne le jugement (ch. LI), les principes (ch. LV) où l'auteur prend pour point de départ la classification de Bacon, la connaissance intuitive (ch. LVII), et enfin les vérités nécessaires où il cite fréquemment le P. Buffier et combat les objections faites à la théorie empirique (p. 221 à 289).

La 8e partie traite des intégrations du sentiment. C'est un morceau

1. Les chapitres XXXVI et XXXVII ont déjà été publiés dans le *Mind*, VII, XI, XII.

considérable (210 pages), dans lequel l'auteur fait fréquemment des emprunts aux poètes. On pourrait à ce point de vue le comparer avec fruit au livre de M. F. Bouillier sur le plaisir et la douleur. Nous y trouvons une analyse psychologique très fine, éclairée et complétée par les études physiologiques des parties précédentes.

On ne lira pas avec moins d'intérêt la 9e partie, où il est question des intégrations volitionnelles et ultimes. On pourrait trouver que certains passages où il établit, par exemple, que le plaisir seul peut être la fin de notre activité, relèvent plutôt de la morale que de la psychologie; on pourrait de même soutenir que l'auteur a peut-être un peu trop laissé de côté les données physiologiques qu'il avait lui-même rassemblées dans les chapitres précédents, mais on y verra bon nombre d'observations ingénieuses et d'aperçus propres à préparer des découvertes nouvelles. Enfin la dernière partie traite de la désintégration et de la dissolution des états de conscience : elle comprend 4 chapitres, sur la *différenciation*, sur l'*interruption* ou la suspension de la conscience, que l'auteur traite d'après Spencer, sans tenir compte des recherches plus récentes, sur la *mort*, sur l'*union* de l'âme et du corps. Il y a, dit-il, une correspondance, un parallélisme remarquables entre les phénomènes matériels et les phénomènes intellectuels. On peut se demander si un mouvement des nerfs peut causer un état de conscience, et réciproquement si un état de conscience peut causer un mouvement des nerfs. On peut dire qu'un mouvement nerveux commençant à la périphérie est transmis à la masse centrale avec une vitesse qu'on peut mesurer; mais on ne peut mesurer sa marche dans la masse centrale. Nous ne pouvons montrer avec évidence qu'une partie de la force nerveuse cesse d'exister comme telle, pour être remplacée par une somme équivalente de sensation. Mais nous savons qu'avant les mouvements nerveux il n'y avait pas de sensation, qu'en supprimant les mouvements nerveux la sensation cesse, qu'en les reproduisant elle se reproduit et varie comme l'excitation : par conséquent, quoique nous ne puissions établir une relation quantitative entre un mouvement nerveux et un état de conscience, nous avons des raisons d'affirmer par induction une relation de cause et d'effet. Il est possible que le moi et le non-moi ne soient qu'un même sujet sous deux aspects différents, mais on ne saurait affirmer qu'il en est ainsi, car nous ne connaissons rien de la substance esprit ou de la substance matière. Tout ce que nous pouvons dire, en ne tenant compte que des processus matériels et intellectuels actuellement connus, c'est que l'esprit et la matière constituent une unité à double face (588). Il convient donc de s'en tenir actuellement à la doctrine de la concomitance et de la correspondance pour exprimer ce que nous devons croire de l'union de l'âme et du corps.

L'auteur termine en souhaitant que ses lecteurs l'avertissent des imperfections de l'œuvre dans laquelle il a essayé de donner une unité systématique aux connaissances psychologiques.

Nous croyons pour notre part que M. Thompson a rendu un grand

service aux psychologues en entreprenant de réunir les résultats actuellement acquis : il a réussi à les présenter sous une forme claire et précise; il y a plus d'une fois ajouté des indications utiles, et la lecture de son ouvrage est éminemment suggestive. Il nous semble surtout qu'il a eu le très grand mérite de faire une œuvre presque entièrement psychologique : il n'a pas réussi, dit un critique, à détacher complètement la psychologie de la métaphysique ; mais par cela même qu'il ne se rattache, comme le dit ce même critique [1], à aucune doctrine philosophique déterminée, il apparaît bien qu'il a eu surtout pour but de faire une œuvre absolument scientifique en laissant aux métaphysiciens la tâche d'accommoder à leurs conceptions les éléments positifs qu'il a mis en œuvre. Il a eu encore le mérite d'utiliser toutes les informations que fournissent actuellement la biologie, la physiologie et la plupart des sciences positives dont on ne saurait trop recommander l'étude aux psychologues. En éliminant les questions de morale et de logique qui y sont déplacées, en se surveillant pour laisser de côté la métaphysique, il nous semble que M. Thompson pourrait, dans une seconde édition, donner un ouvrage qui, sans être définitif, puisque la psychologie fait chaque jour des acquisitions nouvelles, serait fort utile à ceux qui veulent connaître les résultats auxquels sont arrivés les psychologues contemporains. En attendant qu'il ait repris son œuvre, nous ne pouvons qu'en recommander la lecture à tous ceux qui s'intéressent en France à ces questions : elle leur laissera des idées nettes sur ce qui a été fait jusqu'ici, leur montrera ce qui reste à faire et leur donnera peut-être le désir d'entreprendre à leur tour une œuvre qui n'a pas encore été tentée dans notre pays et qui pourrait être menée à bonne fin par un philosophe qui ne serait pas métaphysicien, ou qui consentirait à ne pas l'être pour un moment, qui connaîtrait les Anglais et les Allemands, qui s'inspirerait des anciens psychologues français, des recherches des physiologistes et des aliénistes, enfin des résultats si importants dus aux travaux récents.

F. PICAVET.

Edgar Evertson Saltus. — THE PHILOSOPHY OF DISENCHANTMENT. Boston, Houghton-Mifflin, 1885, 233 p., in-8°.

Ce nouveau livre sur le pessimisme nous arrive de Boston. Il est finement écrit, en cette facile langue anglaise dont la lecture est presque toujours agréable, et M. Saltus, qui a l'esprit littéraire, s'est borné d'ailleurs à rendre l'aspect des deux grandes doctrines de Schopenhauer et de M. de Hartmann, sans entrer dans la critique du détail, qui est chose assez ardue. Les titres donnés à ses chapitres : *La genèse du désenchantement*, — *Le grand prêtre du pessimisme*, —

1. Thomas Whittaker, *Mind*, XXXVII, p. 115 et sqq.

L'énigme du sphinx, — *Les pays frontières du bonheur,* — *Le grand repos,* — *La vie est-elle une affliction?* sont tout à fait alléchants et ne mentent pas. M. Saltus évoque d'abord les âmes des poètes qui ont jugé la vie, comme Leopardi, à la souffrance de leur cœur, et donné une langue au sentiment personnel de la douleur humaine, en attendant que les modernes philosophes édifiassent une métaphysique sur le fond de ce sentiment. Puis il fait passer devant nos yeux la figure si vivante de Schopenhauer, dont il expose les idées d'une façon assez complète, et une curieuse anecdote lui sert à introduire à la suite M. de Hartmann, qu'il nous fait aussi mieux connaître. Il a visité lui-même à Berlin le philosophe, et sa personne lui a été sympathique, autant que sa conversation lui a paru variée et attrayante.

Que pense pourtant M. Saltus de la doctrine, et devons-nous le compter décidément au nombre des pessimistes? Il a eu l'habileté de nous faire attendre sa réponse, et il nous oblige à la deviner, tandis qu'il dispense d'une main indifférente et l'éloge et la critique. Il est de ceux, cela est certain, qui n'acceptent pas bonnement la vie, à main levée, comme une possession plus ou moins agréable, mais qui regardent « à la bouche » le présent qui leur est offert, afin de savoir si vraiment il vaut d'être accepté. Il est homme de sentiment, et dilettante, à ce qu'il semble encore, plutôt qu'il n'est un homme de système ou un atrabilaire, et je m'abuserais beaucoup si la grosse œuvre métaphysique des deux maîtres à qui il paye un tribut d'admiration ne lui était plus lourde à porter que ce dégoût même de la vie, qu'elle prétend expliquer et justifier.

Kant, selon M. Saltus, parce qu'il a « opéré avec succès de la cataracte une nation entière », aurait été le promoteur de l'école pessimiste, et la mission de Schopenhauer aurait été ensuite de montrer à l'opéré de Kant ce qui réellement se voit dans le monde. L'image est assez piquante, et elle ne nous dit cependant pas pourquoi le philosophe de Kœnigsberg a été le parrain de Schopenhauer. Otto Liebmann, un disciple du vrai Kant, a mis au contraire en pleine lumière que le fantôme de la *chose en soi*, épargné imprudemment par le grand critique, est devenu la *volonté* de Schopenhauer et l'*inconscient* de M. de Hartmann, et les procédés mêmes de la philosophie kantienne, ajouterai-je, ont été employés (et faussés, je le veux bien) par ces derniers, aussi bien que par Schelling et par Hegel, au profit de leurs constructions particulières.

M. Saltus ne me paraît pas très ferme, en somme, sur le pessimisme doctrinal; je le jugerais plutôt un pessimiste sentimental, et je ne vois pas très bien, quoi qu'il en soit, comment il arrive à concilier ses éloges avec ses réserves à l'endroit d'une fantaisie spéculative qu'il n'est pas éloigné quelquefois de qualifier d'extravagante. Il estime, par exemple, que sa doctrine de la volonté est une « découverte » qui portera le nom de Schopenhauer, à l'égal de celui de Colomb, à la postérité la plus reculée, et il admire, d'autre part, autant qu'il la juge téméraire, la concep-

tion de M. de Hartmann ; comme s'il existait aucun moyen d'éprouver la valeur de l'une ou de l'autre, et aucune raison tant soit peu scientifique de préférer l'une à l'autre! « En dépit de ses divagations, écrit-il en substance, p. 207, le pessimisme possède une réelle et durable valeur. Il est facile d'en rire aux jours de la jeunesse et de la santé, et nulle croyance en ce monde n'est parfaite. Ayons seulement un peu de patience. Théoriquement, le pessimisme est encore dans l'enfance; mais il sortira de ses bévues quelque chose de sérieux, et, si beaucoup de ses théories peuvent changer, son thème principal et indiscutable, que la vie est un fardeau, demeurera à la fin solide et sans changement. » Ce qui subsiste, après cette déclaration très nette, de la métaphysique du pessimisme, est peu de chose, à ce qu'il pourra sembler.

M. Saltus n'est pas moins réservé pour ce qui regarde les moyens de la délivrance recommandés par les deux maîtres. « Comme ils peuvent tous deux avoir raison, dit-il, p. 206, tous deux peuvent avoir tort, et peut-être la clef de l'énigme tient-elle en ce seul mot, résignation, que le poète philosophe a prononcé il y a longtemps. Elle offre certainement l'avantage d'être un palliatif plus immédiat et plus utile à l'homme souffrant que les remèdes préconisés dans les précédents systèmes. »

Ces justes aveux n'empêchent pourtant pas M. Saltus de croire en un pessimisme « scientifique ». Les tristes, les désespérés, écrit-il p. 212, sont qualifiés de pessimistes, « et c'est précisément avec ces types, résultant de la disposition et du tempérament de l'individu qui les présente, que le pessimisme scientifique n'a rien à faire ; il les ignore entièrement. » Il est vrai en effet, et sans méconnaître qu'un motif du sentiment a décidé de toute l'entreprise, que le philosophe pessimiste peut s'élever à une hauteur d'où il examine la vie en spectateur presque désintéressé. Mais l'évaluation qu'il a faite des biens et des maux de la vie lui sert ensuite de fondement pour une métaphysique chargée d'expliquer le règne de la douleur et la contradiction poignante du « vouloir vivre » avec le « devoir mourir ». Une telle évaluation, cependant, est-elle possible, et que vaudra jamais une pareille métaphysique? C'est là deux questions préalables que M. Saltus n'aborde point. Il rejette sans pitié, en passant, l'œuvre de Julius Bahnsen dans la nuit à laquelle, dit-il, elle appartient (p. 219); il ne la trouve pas digne de contribuer au développement du pessimisme « avancé », parce que Bahnsen a nié toute finalité, immanente même à la nature, et proclamé l'illogisme universel. L'illogique de Bahnsen ne me paraît pourtant pas, métaphysiquement, plus impossible que la logique de l'inconscient, et toute spéculation est également légitime, au delà de la frontière des hypothèses positives, à la condition de reconnaître que l'on est dans le merveilleux ou dans l'arbitraire.

En résumé, M. Saltus ne prend pas sur lui de refuser absolument la métaphysique du pessimisme; il s'en détourne seulement, et il s'attache surtout à la question : si la vie est une calamité, sans y répondre toutefois que d'une manière encore très générale. Son livre se ferme sur

ce paragraphe : « On ne peut donc répondre à la question : si la vie est ou non sans valeur, ou si elle est une affliction, en ce qui regarde l'individu, qu'après avoir considéré les diverses circonstances propres à chaque cas particulier; mais, largement parlant et sans regarder aux exceptions inévitables, on peut déclarer que la vie est toujours de valeur pour les êtres obtus, et souvent sans valeur pour les êtres sensibles ; tandis qu'elle n'apparaît jamais autrement, à celui qui a pitié de toute l'humanité et sympathise avec tout ce qui existe, que comme une immense et terrible affliction. »

Oui, l'on peut penser cela et plusieurs le pensent. Nul cependant n'a permission d'attribuer à son sentiment personnel de la misère du monde une portée aussi générale; et, la sentence fût-elle justifiée, la raison dernière des choses demeurerait interdite encore à la philosophie humaine. Le livre de M. Saltus est capable de ramener à une opinion plus juste et plus tranquille les adversaires ignorants ou immodérés d'une doctrine qui les incommode; il ne persuadera point aux philosophes tant soit peu positifs qu'une théorie de l'inconscient ou de la volonté aveugle puisse prétendre à plus de solidité que la théodicée ancienne et soit avec elle jamais autre chose que l'inquiète rêverie ou le mythe confiant de l'inconnu.

LUCIEN ARRÉAT.

Dr Heinrich Romundt. — GRUNDLEGUNG ZUR REFORM DER PHILOSOPHIE. VEREINFACHTE UND ERWEITERTE DARSTELLUNG VON IMMANUEL KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT (*Fondement d'une réforme de la Philosophie*). Berlin, R. Stricker, 1885, VI-264 p., in-8°.

Un vice de l'œuvre de Kant a été d'ouvrir deux routes divergentes à l'esprit philosophique, suivant qu'on a vu plutôt en lui le critique du dogmatisme ancien ou un métaphysicien d'habitude infidèle à sa critique.

Tel se déclare disciple de Kant, qui place au premier rang son œuvre critique. Ainsi fait Otto Liebmann. Il réprouve la qualification d'*apparences* (Erscheinungen) attachée par Kant aux données de l'expérience tant interne qu'externe, parce que ce terme suppose quelque chose qui serait derrière, c'est-à-dire la fameuse « chose en soi », dont il convient, dit-il, de débarrasser la doctrine du maître comme d'une impureté. Cette chose en soi y est une goutte de sang étranger, de sang wolfien, qui en vicie toute la partie transcendante.

A ceux qui taxent d'ailleurs la religion de métaphysique vulgaire, Liebmann répond qu'elle est du moins une métaphysique qui s'impose, et une explication dernière reste toujours à trouver, pour le vrai kantien, de ce grand fait que l'humanité n'a jamais pu se dispenser de distinguer entre le bien et le mal. Toutefois la métaphysique chargée de fournir cette explication, si elle peut être construite logiquement, ne serait,

dit-il, qu'un *Credo* encore ; elle est « un problème pour l'homme, une science pour qui est plus qu'homme [1] ».

M. Romundt estime, tout au contraire, que la critique de Kant est une simple préparation à sa métaphysique ; et par la métaphysique seule, à laquelle le maître a assigné les idées de Dieu, de l'âme et de l'immortalité, « la philosophie, dit-il, devient vraiment la science de quelque chose et cesse d'être une vide théorie de la science » (p. 149). Il ne juge pas avec moins de sévérité que Liebmann les trop célèbres néo-kantiens Fichte, Schelling et Hegel, et il a même pour eux les paroles les plus méprisantes. Sa sévérité ne part cependant pas du même motif, et, tandis que Liebmann leur reproche d'être entrés plus avant dans l'erreur de la « chose en soi » et laisse Kant à moitié responsable de leurs bévues, M. Romundt les accuse, non pas d'avoir fait une métaphysique, mais d'en avoir fait une mauvaise, et celle qu'il entend paraît exiger la distinction préalable de cette chose en soi, sans dépouiller néanmoins la marque de l'hypothèse.

« La doctrine allemande post-kantienne, je laisse parler ici l'auteur lui-même, des fondements derniers de l'expérience, du moi absolu, de l'identité absolue, etc., est en vérité le pays de cocagne de la métaphysique, où les pigeons rôtis volaient dans la grande bouche du grand Fichte, et où les porcs rôtis, avec couteau et fourchette au dos, couraient dans les bras des amateurs de philosophie. — Une philosophie pour plaisanter ! mais la plaisanterie était de l'espèce ennuyeuse » (p. 35).

Il fallait s'en tenir, poursuit l'auteur, à réclamer une place pour une science située au delà des sciences exactes, et ne pas encombrer cette place avec d'absurdes fantaisies. Kant a été préoccupé d'une telle science toute sa vie, et il en ébaucha le plan dans les prolégomènes joints en 1783 à sa *Critique de la raison pure*. Il est temps d'achever ce qu'il a commencé à peine et de procéder, sur ses indications, à cette réforme complète de la métaphysique si souvent annoncée ou espérée. « On croira difficilement, en effet, qu'une science de la métaphysique ne soit pas un besoin, en un âge où est devenue si chancelante la croyance en la vérité des religions transmises qui nous expliquaient les causes premières et les fins de la nature, sans que pourtant le besoin d'une religion ait décru » (p. 2). L'éthique et la religion achèvent toute connaissance humaine, et la route à frayer maintenant doit nous y conduire.

Tâchons de saisir la suite des idées de M. Romundt sans nous égarer aux détours un peu laborieux de son livre.

Kant, en attribuant à l'entendement (Verstand) le principe de causalité sur lequel se fondent les sciences physiques, a montré que l'esprit procède dans la physique de la même manière que dans la mathématique ;

1. J'emprunte aux trois ouvrages suivants du philosophe : *Kant und die Epigonen*, — *Zur Analysis der Wirklichkeit*, — *Die Klimax der Theorien*.

car l'expérience y sert seulement à éprouver le principe fondamental, elle ne l'engendre pas, en dépit de Hume, qui voulait s'en tenir à la raison (Vernunft) et refusait les formes de l'entendement. Kuno Fischer est vertement tancé, chemin faisant, pour s'être mépris sur la pensée de Kant, au point de dire que le maître se serait proposé de rechercher comment naît l'expérience, tandis qu'il s'est occupé seulement de reconnaître ce qui se trouve dans l'expérience et s'est ainsi acheminé, par la refonte de la doctrine des catégories d'Aristote, vers la réforme définitive de la métaphysique. La raison, en effet, n'a plus désormais à créer des concepts, elle se borne à les mettre en ordre. Une théorie de l'attraction, par exemple, ne se rapporte pas à l'*objet*, mais à l'usage de la raison. L'erreur de la métaphysique a été d'ignorer cela, et tous les principes d'explication proposés par elle, l'eau de Thalès ou le feu d'Héraclite, aussi bien que la volonté de Schopenhauer ou l'inconscient de M. de Hartmann, sont des hypostases, quand il faut se contenter de donner des hypothèses.

Les états internes de la représentation, du sentiment, du vouloir nous sont fournis par la sensation, tout comme les phénomènes du monde intérieur. Il n'est pas interdit pourtant à la raison de reconnaître un objet qui y serve de soutien. Le moi persiste à travers ses états variables; il me donne l'idée d'un « inconditionné », et du pur moi sort une pure âme, qui est la simple révélation d'un acte supérieur. Le sujet absolu ne se rencontre pas dans l'expérience, on l'entend bien ; le moi n'est pas un concept, il n'est que la dénomination de l'objet du sens intime ; il n'est pas connaissable, mais il est directement « pensable », et la métaphysique est obligée, afin d'y atteindre, de se séparer entièrement de la mathématique et de la physique, dont la critique préalable a reconnu le caractère expérimental. Si la métaphysique reste, au moindre degré, une philosophie de la nature, elle se réduit à une apparence de science, aussitôt qu'on y applique la mesure des sciences vraiment objectives.

Abandonnons donc toute représentation réelle des idées pures, pour nous informer seulement, avec Kant, si ce qui est subjectivement donné comme satisfaisant et nécessaire est objectivement possible.

La preuve de la liberté, exigée d'abord par la raison, ne s'obtient pas sans difficulté. On se heurte à cette antinomie, que cela est « déterminé » dans la nature, qui est « cause » dans la liberté, et l'antinomie reste insoluble, tant que les objets sensibles restent chose en soi et les lois naturelles lois des choses en soi. Elle tombe, elle n'est plus qu'apparente, si nous refusons ce caractère essentiel aux objets sensibles. Dès lors, la liberté et la nécessité appartiennent à une même chose, ici en soi, et là phénoménale ; l' « incondition » est le caractère des choses non plus telles que nous les connaissons, mais telles que nous ne les connaissons pas, et la liberté, en définitive, apparaît comme possible. La critique se borne à poser la *pensée* de la liberté, et elle crée ensuite une place pour elle dans le monde sensible.

De même l'idéal d'un être suprême possède la seule réalité d'une idée de la raison pure. Si Kant ne met pas en doute la nécessité subjective d'un tel idéal, sa possibilité objective est encore éloignée, et plus encore sa réalité objective. Toutefois la critique réussit à prouver la possibilité, et elle ouvre le chemin pour atteindre à l'objet même, grâce à la distinction fondamentale du sensible et l'absolu.

« Après la preuve donnée par la critique, conclut M. Romundt, que l'idéal d'un être suprême et réel dans la raison humaine est fondé, et que la nature, seule donnée dans la raison, laisse assez d'espace pour un objet de l'idéal, la métaphysique au haut sens platonicien n'est plus nécessairement une science sans objet, comme pouvait le penser encore en 1845 l'historien de la philosophie Lewes. à la faveur du pitoyable scandale de la philosophie néo-kantienne. Une science de l'objet de l'idéal ne doit donc pas nécessairement être moins vraie que la mathématique et la science de la nature, et l'on ne voit pas pourquoi les hommes sérieux la déserteraient dans les siècles à venir » (p. 219).

Le criticisme se flatte d'avoir faite viable la conception de Parménide d'Elée et de réconcilier finalement la métaphysique avec la théologie. M. Romundt ne place pourtant pas, il convient de le rappeler, la métaphysique sur le pied des sciences objectives ; il est philosophe en conscience, et même quand il déclare la parenté de l'entreprise de Kant avec celle de Jésus. Un autre écrit de lui porte ce titre significatif : *La restauration de la doctrine de Jésus par la réforme philosophique de Kant.* Il appartient donc à cette classe des religieux protestants qui poursuivent encore l'alliance toujours manquée de la science avec la théologie chrétienne. Ils appellent à eux des alliés, Kant ou tel autre, qui peut-être se récusent, et ils s'en tiennent à une argumentation que leur zèle ardent ne réussit pas à rajeunir.

LUCIEN ARRÉAT.

C. Thiaucourt. ESSAI SUR LES TRAITÉS PHILOSOPHIQUES DE CICÉRON ET LEURS SOURCES GRECQUES. Paris, Hachette, 1885.

M. Thiaucourt a rendu un signalé service à tous ceux qui s'occupent de l'histoire de la philosophie ancienne, surtout de l'époque postérieure à Aristote. Comme les livres originaux de cette période ont presque tous disparu, et qu'il faut se contenter d'ouvrages de seconde main, de renseignements épars chez divers écrivains quelquefois inintelligents ou inexacts, une question préalable s'impose à l'esprit de celui qui veut faire usage de ces documents : à quelle source sont-ils puisés? Quelle en est l'origine? et, par suite, quelle confiance méritent-ils? Il faut répondre à cette question, si l'on veut que l'histoire de la philosophie ait un fondement solide, qu'elle soit une véritable science. Mais le problème est obscur et épineux : et on ne parvient à le résoudre, quand on y parvient, qu'au prix de longues et pénibles recherches.

En Allemagne, toute une légion d'érudits, Diels, Wachsmuth, Pappenheim, Krische, Hirzel, Schiche, Hartfelder, au premier rang leur maître à tous, Ed. Zeller, se sont partagé la tâche et sont parvenus à élucider nombre de points essentiels. En France, si l'on excepte la remarquable thèse de M. V. Egger, *De fontibus Diogenis Laertii*, les recherches de cet ordre n'avaient guère tenté la curiosité des érudits. M. Thiaucourt a voulu combler cette lacune. Pour son coup d'essai, il s'est attaché à Cicéron, à qui nous devons, on le sait, les meilleurs et les plus clairs renseignements qui nous soient parvenus sur la dernière période de l'histoire de la philosophie grecque. Nous espérons bien qu'il ne s'en tiendra pas là, et qu'il nous donnera d'autres ouvrages aussi substantiels et aussi consciencieux.

Le livre de M. Thiaucourt mérite d'être signalé à l'attention des lecteurs de la *Revue philosophique*, non seulement parce qu'il est d'un haut intérêt pour toute une partie de l'histoire de la philosophie, mais encore parce qu'il nous montre une curieuse application de cet esprit scientifique, fait de rigueur et de précision, qui est le caractère distinctif et l'honneur de notre temps. De telles recherches exigent en effet de rares qualités d'esprit. Sans parler de l'érudition, qui doit être très vaste, il y faut une attention minutieuse et scrupuleuse, de la subtilité, dans le bon sens du mot, une intelligence exacte et sûre des systèmes anciens, une rigueur qui ne se laisse pas mettre en défaut, et une prudence qui sache s'arrêter à temps et ne pas dépasser la mesure. C'est merveille de voir comme ces juges d'instruction de la science, dont nous avons tout à l'heure cité les noms, savent interroger tous les témoins qui ont quelque chose à leur apprendre, analyser, avec une précision qui va jusqu'au scrupule, leurs moindres paroles, les forcer à se contredire, ou au contraire à se confirmer les uns les autres, enfin leur arracher morceau par morceau toutes les parties de vérité qu'ils ont conservées. Malheureusement, comme il fallait s'y attendre, plusieurs de ces érudits se complaisent trop souvent en leur subtilité; ils ne se défient pas des raffinements de leur critique, et il leur arrive de donner pour vérités certaines les conjectures hasardeuses d'une imagination trop ingénieuse. Surtout ils demandent trop souvent à ces recherches une rigueur, une certitude absolue qu'elles ne comportent pas. Enfin ils ne savent pas toujours porter assez légèrement le poids de leur érudition : ils ne se défendent pas de la prolixité, et c'est parfois dans des développements confus et interminables, à travers des rapprochements sans mesure et sans discrétion, qu'il faut aller reconnaître les vérités qu'ils ont découvertes. M. Thiaucourt s'est appliqué à éviter ces excès. Il s'est efforcé de ne prendre à ses maîtres et à ses modèles que ce qu'ils ont d'excellent, leur méthode, et leur sagacité ingénieuse : il ne dit que ce qu'il faut dire, et le dit clairement et simplement. Tout en profitant des résultats déjà acquis de la vaste enquête ouverte avant lui, il a su éclaircir plus d'un point resté obscur, rectifier plus d'une assertion restée douteuse. En même temps qu'il résumait l'œuvre de ses devan-

ciers, il a fait lui-même une œuvre intéressante et personnelle. Il faut surtout le louer d'avoir su éviter les affirmations trop tranchantes et le dogmatisme intempérant. Il ne se flatte pas d'apporter à toutes les questions une solution définitive : il sait douter à propos, et se contenter, quand il le faut, d'une conclusion probable. C'est grande sagesse dans les recherches de cette nature, et même en beaucoup d'autres.

Nous ne pouvons, à notre regret, entreprendre ici une étude approfondie du livre de M. Thiaucourt; il faudrait de trop longs développements, et la place nous est mesurée. Nous aurions quelques inexactitudes à signaler et quelques réserves à faire, moins, il est vrai, sur les conclusions, qui nous semblent presque toujours justes, que sur les raisonnements qui y conduisent. Par exemple, il n'est pas juste de dire (p. 50) que, suivant les stoïciens, les sens ne peuvent nous tromper. Il n'est pas exact non plus (p. 63) que « l'objet propre des *Académiques* soit l'apologie de Philon contre Carnéade », et M. Thiaucourt dit lui-même plus loin (p. 65) que « Cicéron ne distingue pas dans ses paroles la doctrine propre de Carnéade et celle de Philon ». Nous n'aimons pas non plus qu'on nous parle (p. 347) du « scepticisme absolu » de Carnéade, d'autant plus que l'auteur sait à merveille et dit lui-même ailleurs (p. 64) « que, en attachant beaucoup d'importance à la notion du *vraisemblable*, Carnéade avait fait le premier pas dans la direction du dogmatisme. » Et quand M. Thiaucourt assure (p. 269) « qu'Antipater le stoïcien enseignait à Athènes de 150 à 113 av. J.-C. et que Carnéade lui survécut (ce qui est exact), nous éprouvons quelque embarras, car, suivant tous les historiens, Carnéade mourut en 129 av. J.-C.

Dans la critique à laquelle il soumet les traités philosophiques de Cicéron, M. Thiaucourt nous semble parfois bien sévère. Les anciens ne se pliaient pas toujours aux règles de composition auxquelles nous nous sommes habitués. N'est-ce pas un bien gros mot que celui de contradiction (p. 58) pour désigner un développement qui n'est pas à sa place? Encore est-ce une question de savoir s'il n'est pas à sa place : on pourrait aisément justifier l'ordre adopté par Cicéron. Ainsi encore, lorsque M. Thiaucourt (p. 61) reproche à Cicéron d'avoir oublié de répondre à Lucullus au IIe livre des *Académiques*, il ne distingue peut-être pas assez le jugement que nous pouvons aujourd'hui porter sur les arguments de Cicéron, et l'opinion que lui-même en avait. N'arrive-t-il pas tous les jours qu'un philosophe se flatte d'avoir réfuté un adversaire dont pourtant les arguments restent debout? Nous aurions d'ailleurs bien des réserves à faire sur la condamnation prononcée par M. Thiaucourt : la réponse de Cicéron n'est pas aussi faible qu'il le croit.

Un peu trop souvent M. Thiaucourt reproche à Cicéron l'infirmité intellectuelle qui l'empêche de comprendre les doctrines qu'il expose: parfois c'est M. Thiaucourt qui n'entend pas bien Cicéron. Ainsi, à propos du *De finibus* (III, 35), Cicéron est accusé d'incohérence (p. 89) : « au milieu de son exposition de la morale stoïcienne, nous dit-on, il semble avoir rencontré ce chapitre parmi les extraits qu'il faisait, et

qui ne lui convient pas. » M. Thiaucourt n'a ...ement des idées, qui est, dans ce passage, ...ir montré que nous connaissons le bien non ...son, mais naturellement, *propria vi sua*, ...si défini aux passions, qui n'ont rien de na... sont acquises, et n'ont d'autre raison d'être ...gements. Il est bien permis, je pense, de con... opposant à son contraire.

... pas insister sur ces détails. Il vaut mieux ...llentes du livre de M. Thiaucourt : mentionnons ...r les *Académiques*, l'excellente discussion sur ...itre sur le *De officiis*, où cependant M. Thiau... peut-être fait la part un peu trop belle à Cicéron. ...'on puisse faire de ce livre est de dire que per... aucune question de la dernière période de l'his... ancienne, sans le consulter, sans en tirer le plus ...voir gré à l'auteur de la peine qu'il a prise et des ... qu'il a accumulés.

...qu'il déterminait les sources de Cicéron, ce qui est ...on livre, M. Thiaucourt était amené à résoudre une ...rêt encore plus général : quelle est la valeur de l'œu... de Cicéron ? En dépit de quelques expressions ...ment, pourraient donner le change sur sa véritable ...court nous semble s'être tenu dans la juste mesure. ...t aucune originalité de pensée, c'est ce que personne ...érieusement ; qu'il ait écrit fort vite, et sans beaucoup ... qui résulte de ses propres aveux, et ce qu'on pour...gitimement inférer de ce fait que tous ses ouvrages phi...nt été composés dans l'espace de deux ans. Il ne faut ...i une connaissance très approfondie des systèmes qu'il ...e rigueur irréprochable dans la discussion, ni même un ...trop fidèle aux doctrines qui semblent parfois obtenir ses ... Il eût sans doute été surpris lui-même si on lui eût décerné ...philosophe dans le sens plein et entier du mot. Il n'a été ...d amateur de philosophie. La philosophie était pour lui ...moyen de s'exercer dans l'art oratoire, plus tard une occu...ne consolation aux heures sombres de sa vie, peut-être aussi de vanité littéraire : il s'est flatté d'exceller dans un genre où ...omains s'étaient encore exercés. Il s'est proposé d'introduire ...ophie à Rome, de la faire connaître et aimer : il n'avait pas ...our cela de pénétrer jusqu'au fond des derniers problèmes ; il ...plutôt se garder avec soin des difficultés qui auraient rebuté le auquel il s'adressait : trop de philosophie aurait nui à son des... ...ôle qu'il s'est assigné à lui-même : il l'a rempli à mer... ...rit libre, curieux et ouvert, comprenant suffisamment ...s, parce qu'il s'était de bonne heure familiarisé avec

eux, parce qu'il en entendait sans cesse parler autour de lui, parce qu'il aimait la discussion.

Ajoutons, ce qui est bien autrement important pour nous, que les renseignements qu'il nous donne sont exacts, parce qu'il les puisait à bonne source, s'inspirant des meilleurs philosophes de son siècle, un Clitomaque, un Panétius, un Antiochus, un Philon. N'est-il donc qu'un copiste, un plagiaire? S'il l'était, il ne faudrait pas s'effrayer du mot : il n'aurait ni le sens, ni la portée que nous lui attribuons quand il s'agit d'un moderne. C'est une juste remarque de M. Thiaucourt (p. 35?) que « l'antiquité ne connaissait pas nos scrupules littéraires : l'imprimerie n'avait pas encore multiplié les livres et rendu les plagiats inexcusables. » Mais il ne l'est pas. M. Thiaucourt, réagissant contre les excès de la critique allemande, s'est, en maints endroits, attaché à le prouver. Les idées que Cicéron a empruntées, il les a faites siennes par la réflexion et par l'étude : il les revêt d'une forme incomparable; il les présente dans un ordre qui est bien à lui. De son propre aveu, c'est tout ce qu'il voulait. Par une heureuse rencontre, nous pouvons donner à Cicéron tous les éloges qu'il souhaitait, puisqu'il n'a jamais prétendu à une autre originalité que celle du style et de la composition, et lui savoir gré même des qualités qu'il n'a pas. Il aurait moins de titres à nos yeux s'il avait davantage mêlé ses propres pensées à celles qu'il emprunte : son absence d'originalité philosophique, qui n'était pas un défaut à ses yeux, est, aux nôtres, un mérite. Tel qu'il est, on peut dire sans crainte qu'il a bien mérité de la philosophie.

Nous voilà bien loin du jugement ridiculement sévère de Mommsen, qui appelle Cicéron « un faiseur, indifférent à l'œuvre à laquelle il employait sa main, un journaliste, dans le plus mauvais sens du mot. » M. Thiaucourt est beaucoup plus juste. « La doctrine de Carnéade, dit-il (p. 356), adoptée par Cicéron dans les questions purement spéculatives, était moins un scepticisme frivole qu'un doute prudent et méthodique. L'accent persuasif de Cicéron ne saurait venir que d'une conviction, sinon scientifique, du moins esthétique et morale : ces doctrines étaient si belles qu'il fallait les croire. Ne devons-nous pas résoudre les problèmes les plus importants par des actes de foi? Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas. Les *Tusculanes* donnaient du courage au timide Atticus, et Cicéron relisait le dialogue sur *la Vieillesse* pour calmer son humeur chagrine. Comment expliquer cette conduite chez Atticus et chez Cicéron, s'ils n'avaient vu dans les traités philosophiques de ce dernier que des déclamations puériles et vides? »

Nous ne saurions mieux terminer ce trop rapide compte rendu qu'en citant la conclusion d'un article qu'un critique d'une haute autorité, M. J. Denis [1], a consacré à l'œuvre de M. Thiaucourt, et où il reprend la question dont nous venons de nous occuper avec la supériorité qui

1. *Bulletin mensuel de la Faculté des lettres de Caen*, n° de juillet 1885, Paris, Leroux.

lui est habituelle : « Cicéron n'a jamais caché qu'il devait toute sa science philosophique aux Grecs : quel tort lui fait-on d'interroger curieusement son texte, et tout ce qui nous est arrivé, soit de citations, soit de renseignements, des trois siècles philosophiques qui l'ont précédé, pour entrevoir l'auteur grec qui a servi de base à son travail, dans tel ou tel traité, dans telle ou telle partie de ce traité? Pour moi, je sais gré à M. Thiaucourt de m'avoir fait connaître en quelques heures de lecture ce que j'aurais appris moins bien en plusieurs mois de travail... Les travaux de ce genre ne doivent remplacer ni l'histoire de la philosophie, ni la critique esthétique ou littéraire; mais ils sont indispensables comme préparation, et pour ouvrir des voies sûres et nouvelles dans l'étude de l'antiquité; et nous pouvons avouer humblement que nous les avons trop négligés dans notre pays. »

VICTOR BROCHARD.

Dr Paul Radestock. — GENIE UND WAHNSINN, EINE PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNG. — *Le génie et la folie, recherche psychologique.* VII-78 p. in-8°. Breslau, Eduard Trewendt, 1884.

Le Dr Radestock, qui a déjà publié des études intéressantes et précises sur le sommeil et les rêves (Schlaf und Traum), sur l'habitude et son importance dans l'éducation (die Gewohnung und ihre Witchtigkeit für die Erziehung [1]), a recueilli dans ce nouvel ouvrage une quantité de documents et de remarques curieuses sur le génie et la folie. Voici le plan de l'ouvrage tel que l'auteur l'indique dans la préface : « J'ai tout d'abord par la lecture de riches biographies recueilli les faits historiques aussi bien que les faits médicaux et psychologiques qui se rapportent à ce sujet et je les ai complétés par des études générales de psychologie et de psychiatrie. J'ai ensuite disposé ces faits en groupes suivant leur importance et j'ai discuté les arguments pour et contre leur valeur démonstrative. Appuyé sur ce fondement, j'ai cherché au point de vue de la psychologie physiologique une description suffisante des relations et des points de contact du génie et de la folie. A la fin, j'indique en quelques mots le but et l'utilité de ces recherches. »

La première partie de l'ouvrage est assez difficile à résumer, car ce n'est qu'une énumération très complète et très précise de faits et d'anecdotes recueillies sur la vie des grands hommes. Voici les principaux groupes dans lesquels ces faits sont rangés. On peut énumérer d'abord un certain nombre d'hommes bien doués qui sont devenus réellement fous, par exemple, Lucrèce, Torquato Tasso, Ben Johnson, Reinhold Lenz, Schumann, Swammerdam, etc. Il y a des cas bien plus nombreux où les autres membres des familles qui ont donné le jour à

1. Analysé dans la *Revue philosophique*, 1882, I, p. 208.

des hommes illustres étaient fous ou étaient frappés de quelqu'une de ces maladies nerveuses qui sont liées à la folie. Le cardinal de Richelieu avait une sœur malade de l'esprit, la mère de l'empereur Charles V fut atteinte de mélancolie, son fils fut le sombre, despotique et fanatique Philippe II ; celui-ci eut lui-même pour fils don Carlos, qui paraît avoir été fou. Le caractère étonnant de Louis XI semble être le résultat d'une maladie héréditaire dont Charles VI, Charles VII, Anne de France et Jeanne de France furent plus ou moins frappés. La sœur de Hegel était folle, l'oncle et la grand'mère de Schopenhauer, une sœur de Diderot moururent aliénés; le père de Beethoven était un ivrogne, et l'on sait le rapport étroit de la dipsomanie et de la folie. On peut remarquer en général que les jeunes gens des familles dans lesquelles quelques membres sont atteints de maladies de cerveau montrent de grandes dispositions intellectuelles, tandis que les enfants d'hommes illustres ont une très petite force de conception. On observe encore et plus fréquemment que les hommes bien doués ne tombent pas absolument dans la folie, mais sont frappés de quelqu'une de ces maladies qui rentrent dans le grand royaume des maladies cérébrales ou nerveuses ; ils ont des anomalies psychiques, des hallucinations sensorielles, quelques déviations de pensée ou excentricités, enfin quelques habitudes bizarres, des tics qui découvrent une déformation de la vie normale. Il faut lire dans l'ouvrage même et surtout dans les notes le récit de toutes ces anecdotes recueillies avec une très remarquable érudition. Remarquons, pour terminer cette partie historique du sujet, que beaucoup d'hommes distingués se donnèrent eux-mêmes la mort, ce qui n'est pas la marque d'un esprit bien sain.

Il me semble que cette énumération d'anecdotes laisse quelques doutes dans l'esprit. Il est si difficile de se défendre dans ce sujet de deux exagérations : tantôt on considère comme des hommes de génie des personnages dont le nom est bien peu connu, tantôt on signale comme une folie manifeste bien des actions ou des paroles qui chez tout autre passeraient inaperçues. M. Radestock n'écrit-il pas quelque part que l'habitude du monologue est un signe d'aliénation mentale? Nous aurions mauvaise grâce d'insister, car l'auteur à la fin de cette première partie reconnaît très bien lui-même les défauts de son argumentation et les reproches qu'on pourrait lui faire. Bien des esprits supérieurs, dit-il lui-même, n'ont présenté aucune trace de folie; les véritables fous qui sont dans les hôpitaux n'ont pas été tous, il s'en faut, des hommes supérieurs. Si la folie se montre plus souvent dans les classes cultivées, ce n'est pas parce qu'on y rencontre plus de têtes bien douées, mais parce qu'elles sont soumises davantage aux influences nuisibles que le travail mental amène à sa suite. Je ne trouve pas que les réponses de M. Radestock détruisent entièrement l'effet de ces remarques fort justes, tout au plus prouverait-il que le génie met les hommes dans des situations favorables aux désordres de la pensée. Il amène les passions et l'orgueil, il provoque les grands efforts intellec-

tuels, et cela suffirait peut-être pour expliquer comment on rencontre fréquemment quelque maladie mentale chez les hommes supérieurs. Enfin nous pouvons bien remarquer, puisque l'auteur nous y invite lui-même, que quelques-unes de ces anecdotes ne sont peut-être pas indiscutables. Il n'hésite pas ici à mettre en doute les récits sur la mort de Lucrèce et sur les hallucinations de Napoléon, mais plus haut il les citait lui-même pour faire nombre.

La deuxième partie du livre est plus originale et, à mon avis, plus intéressante, elle contient une foule d'observations psychologiques très délicates qui montrent une ressemblance quelquefois étonnante entre la conscience de l'homme de génie au moment où il invente quelque œuvre nouvelle et celle de l'aliéné au milieu de ses divagations. Les sensations de l'homme de génie sont particulièrement exaltées dans la sphère de son activité, il suffit de signaler la délicatesse des musiciens et des peintres quand ils distinguent des sons et des couleurs; on connaît les hyperesthésies des fous et les changements qu'ils présentent dans leurs réactions contre le monde extérieur. Les grands savants, les hommes de génie sont maladroits dans la vie pratique, ils vivent trop dans le monde de leurs pensées, et leurs distractions sont légendaires; Esquirol remarque que l'on trouve aussi de la distraction dans la folie; le mélancolique ne se trouve pas à sa place dans le monde réel, il va facilement vers ce qui est d'accord avec sa pensée délirante et demeure aveugle pour tout le reste. La puissance de la mémoire et de l'imagination est extrême chez les hommes de génie et chez les fous : on connaît la mémoire de Gœthe, de Beethoven, de Mozart, d'Horace Vernet; les souvenirs étaient chez eux assez forts pour devenir de véritables hallucinations analogues à celles des fous. Le poète réalise au dehors sa propre pensée dans des personnages imaginaires et il pleure sur leur sort, de même le fou lutte avec sa propre pensée qu'il entend au dehors. La suite des représentations est changée dans la folie, plus lente dans la mélancolie, accélérée dans l'exaltation; chez l'homme de génie, de même le cours des idées est tantôt plus lent, tantôt plus rapide dans le feu de la composition. Les associations sont singulières et anormales chez l'un et chez l'autre, les pensées les plus éloignées les unes des autres sont facilement réunies, des souvenirs oubliés sont tout à coup réveillés, et toutes ces associations paraissent involontaires comme dans un rêve. En effet, la conception du génie a bien des caractères du rêve : on y retrouve la même insensibilité aux impressions extérieures, tandis que la faculté d'association paraît exaltée. Les sentiments et la volonté changent rapidement; d'ailleurs la volonté est toujours faible chez l'homme de génie comme chez le fou. Les grands hommes ne produisent pas leurs œuvres quand ils veulent, mais tout d'un coup, pendant un dîner, pendant un voyage, l'inspiration les saisit comme un accès de fièvre qu'ils ne comprennent pas. « J'ai fait cette œuvre, dit Gœthe en parlant de *Werther*, inconsciemment, comme un somnambule, et je m'admirais moi-même quand je la relus. » En effet, pour compléter

le tableau, il est curieux de remarquer, et M. Radestock ne manque pas d'y insister, combien les hommes de génie, une fois leur inspiration passée, ont peu de souvenir et d'intelligence de ce qu'ils ont fait. Celui-ci s'admire lui-même, celui-là se juge fort mal, un autre ne reconnaît même pas ce qu'il a écrit. On songe tout naturellement à ce propos que nous oublions la majeure partie de nos rêves et que les pensées qui ont traversé l'esprit dans ces états anormaux du délire, du somnambulisme, de l'hypnotisme provoqué ne laissent aucun souvenir au réveil. N'est-il pas très curieux de constater que le génie peut se ressouvenir de ces choses oubliées quand l'inspiration revient une seconde fois la même, absolument comme cela a lieu dans le sommeil somnambulique?

Ce sont là sans doute des observations très intéressantes; mais on ne peut guère en tirer une identification du génie et de la folie; M. Radestock d'ailleurs serait le premier à s'y opposer. Elles montrent seulement qu'il y a dans l'inspiration du génie une excitation anormale et dangereuse qui sert de point de départ aux conceptions les plus élevées. Ce qu'il ne faut pas oublier, et l'auteur n'y insiste peut-être pas assez, c'est que le génie ne consiste pas uniquement dans cet état anormal, il en sort si l'on veut, mais il s'élève au-dessus. L'association accidentelle entre une pomme et la lune est bien le point de départ, mais la théorie de la gravitation universelle est la conséquence à laquelle arrive Newton et à laquelle l'aliéné n'arrive jamais. Le génie sera peut-être un somnambulisme, mais un somnambulisme singulièrement lucide. D'ailleurs M. Radestock ne voulait pas tirer de ses observations une théorie complète du génie, il termine simplement par quelques conseils pleins de sagesse sur l'éducation des esprits, surtout quand ils présentent de grandes dispositions intellectuelles. Son ouvrage ne résout donc pas la question de la nature du génie, mais il apporte, comme il le dit, une « contribution » à cette étude : il épargnera aux nouveaux chercheurs un énorme travail d'érudition et il ne laissera pas de leur fournir, comme nous l'avons vu, de précieuses indications.

PIERRE JANET.

A. Posada. PRINCIPIOS DE DERECHO POLITICO (*Introduction au droit politique*), in-8, 350 p. Ramos, Madrid, 1884.

Les études proprement politiques ne sont plus de mode chez nous. Cela reviendra. C'est là une de ces traditions françaises qui s'oublient un moment, mais qui ne se perdent pas. La théorie se fait presque toujours chez nous en vue de l'action prochaine, et il est certain que les époques où le droit et la liberté d'en discuter supportaient le plus d'entraves furent précisément les plus fécondes en théoriciens politiques. A cette heure, et depuis bon nombre d'années déjà, les esprits les plus agissants sont occupés à l'essai, à la mise en œuvre de théories qui ont vingt ou trente ans de date, sinon plus. La phase des applications n'est

guère celle des revendications. Aussi les œuvres qui, chez nous, auraient le plus de portée politique, ne se recommandent plus de la politique même; elles paraissent sous le couvert d'investigations économiques, sociales, et bien plutôt sociologiques. Il faut dire aussi que les progrès accomplis par la psychologie et la physiologie sociales, en un mot par la sociologie, science sœur de la politique, sont faits pour tempérer les velléités d'écrivains qui n'ont que le tempérament et le bagage des politiciens purs. L'œuvre étrangère, et assez estimable, que je signale à nos lecteurs, n'est elle-même, malgré son titre, qu'aux trois quarts politique; la sociologie y est au moins pour un bon quart.

Le livre de M. Posada est une sorte d'introduction à la science politique. Mais cette étude préparatoire est si étendue dans quelques-unes de ses parties, qu'elle peut être considérée comme un véritable traité de droit politique. L'auteur étudie successivement ce droit dans son idée, dans les faits de l'histoire, dans les moyens dont l'homme d'État dispose pour l'organiser, dans l'État qui en est l'organe et l'instrument, enfin dans les rapports naturels et essentiels de cet organisme avec tous les autres organismes vivants. Autrement dit, il nous invite à voir ce qu'est le type de l'État en lui-même, indépendamment des temps et des lieux, mais dans les conditions infiniment variables qui président à sa formation. Il prétend se dégager, et il y réussit presque toujours, de toute conception *a priori*, soit psychologique, soit physiologique. Ni empirisme, ni idéalisme, telle est sa devise. Il ne craint pas d'ailleurs de recourir aux données de l'expérience qui lui paraissent pouvoir mettre en relief ses arguments. Peut-être même lui reprochera-t-on d'en avoir abusé, et d'avoir trop vu la philosophie de l'histoire à travers Macaulay et Taine, d'avoir prêté à tel de nos romanciers, soit Balzac, soit Zola, une valeur excessive, quant à la description du moment social. Mais à quoi bon insister? Il ne faut juger ni les gens ni les auteurs par leurs faibles côtés; et si M. Posada laisse à désirer dans le développement des principes, s'il pouvait difficilement trouver à faire du neuf et du très bon dans l'examen des facteurs externes des faits politiques, il a pourtant étudié très sérieusement les deux chapitres qu'il consacre au droit politique comme objet d'art et à l'État comme organisme. De ces deux chapitres, le premier nous offre un intérêt plus pratique, et le second un intérêt plus philosophique. Aussi donnerai-je une plus grande importance à l'analyse du second.

L'État est l'organe du droit. Il fournit aux hommes les moyens de l'atteindre comme fin. Le droit est d'ailleurs, pour M. Posada (et il faut le féliciter de ne pas avoir cherché une définition métaphysique), tout ce qui est utile à chacun pour atteindre ses fins de toute sorte, en tant que cette recherche des fins individuelles ne nuit pas aux fins des autres. Prenant les choses d'un peu loin, l'auteur nous montre, à partir du simple mouvement jusqu'à la société la plus élevée, cette évolution universelle des moyens aux fins. Cette relation universelle se particu-

larise dans chaque individu et dans chaque milieu social. La grande particularité des actes humains, c'est qu'ils sont supposés libres. L'auteur abandonne, dit-il, aux psychologues toute recherche tendant à élucider les vrais mobiles de la conduite humaine, à préciser les limites de la conscience et de la spontanéité. Il s'en tient, pour sa part, à ce principe, que toute conditionnalité libre, et elle seule, est juridique. Il n'en rejette pas moins, comme vaine et dangereuse, la théorie sociale et politique du pacte (Rousseau) et celle de la réunion des volontés libres (Fouillée), tout aussi bien que la théorie organique et fataliste de l'école historique d'Hegel et de l'école sociologique de Comte.

M. Posada étudie longuement les raisons qui peuvent faire assimiler, jusqu'à un certain point, la sociologie à la biologie. Deux opinions sont en présence qui déterminent chacune à sa manière les relations de ces deux sciences. L'une est celle de Spencer, et jusqu'à un certain point de Schæffle; elle n'accorde aux manifestations de la vie sociale chez les animaux qu'une valeur présociologique; l'autre est celle d'Espinas, pour qui les caractères de ces faits sont analogues à ceux des faits sociaux humains.

L'auteur déclare accepter la seconde. Il ne peut admettre, quant à lui, que les faits d'une espèce donnée ne se doivent bien connaître que dans leur développement supérieur; il estime, au contraire, qu'un phénomène n'est bien connu que lorsqu'il l'est dans tous les degrés possibles de son évolution. Au surplus, ce degré d'amplitude supérieure que l'on demande au phénomène typique d'un ordre déterminé, comment le fixer? Cette question est aussi absurde que la prétention de déterminer la forme définitive d'une espèce. L'idée *société*, comme l'idée *droit*, comprend toutes les déterminations dans lesquelles elle peut se manifester. « L'objet de la science, comme le dit Espinas, est l'évolution totale de chaque groupe de phénomènes, à partir du moment où ils commencent à être perceptibles, jusqu'à celui où ils cessent d'exister. » La sociologie animale est donc tout au moins une partie préparatoire de la sociologie humaine. Comme la biologie rencontre la plénitude de son évolution dans l'individu, la sociologie la rencontre dans la société humaine.

Mais assimiler n'est pas identifier. Si les individus et les sociétés ont pour caractères communs l'organisation et les conditions générales de leur développement, s'ensuit-il que tous leurs caractères soient communs? Il ne suffit pas de dire qu'une société est organisée, pour qu'elle vive. Le grand tort des doctrinaires est de considérer l'État comme un mécanisme faisable *a priori*, d'après la méthode déductive si chère à Rousseau. C'est l'État réel, l'individu vivant, qu'il s'agit d'étudier, l'un dans l'histoire des sociétés particulières, l'autre dans l'histoire naturelle, pour déterminer leur évolution parallèle et comparer leur organisation respective. Or, de toutes les définitions de la vie qui ont été présentées depuis Aristote jusqu'à Spencer, il n'en est aucune qui s'applique à l'organisme social. Si l'on se borne à considérer les fonctions que M. Espinas

appelle essentielles, la nutrition et la reproduction, l'analogie s'impose. « Une société organisée comme l'individu, ou, mieux, comme les parties qui constituent l'individu, si elle doit vivre, doit nécessairement se nourrir, et pour cela, par la loi de la distribution du travail dans le mouvement constant de la différenciation qu'elle supporte, elle spécialise ses organes; elle approprie certaines parties à l'élaboration régulière des matières alimentaires. Les grandes crises économiques ont une grande ressemblance avec certains états pathologiques des organismes animaux qui souffrent de la faim ou dont les fonctions conservatrices ne s'accomplissent pas avec régularité. » Toutes les formes spéciales de la reproduction animale se retrouvent aussi, dit M. Posada, dans la reproduction sociale. La société nouvelle qui se forme est, comme l'individu à l'origine, une séparation d'éléments appartenant à un exemplaire de son espèce. L'opposition organique des sexes, qui est un caractère imparfait de reproduction, se fond, dans l'organisme social, par l'unification du couple et par le groupe familial. Les cellules ou éléments premiers de l'organisme social se produisent par cette union. Mais beaucoup d'autres éléments se reproduisent sans l'intervention des sexes : c'est ainsi qu'on voit dans toutes les industries la tendance à préparer quelques-uns de leurs membres pour qu'ils en forment d'autres. Enfin la reproduction totale de l'organisme social a lieu en vertu de la séparation des éléments organiques, individus qui tombent dans le milieu social à propos pour la vie.

L'auteur complète les analogies et les différences qui caractérisent cet organisme supérieur, la société, par un coup d'œil jeté sur les questions courantes de psychologie sociale. Y a-t-il une âme de la société de même qu'il y a une âme de l'individu? Quelque idée qu'on se fasse de la chose désignée par ce mot, cette âme existe, au jugement de l'auteur. L'âme de l'histoire, l'esprit des peuples, ce ne sont pas là de vains mots. Il y a, dans le corps social, comme une résultante des efforts de tous les individus, une autorité supérieure qui adapte les moyens aux fins sociales. Si cette adaptation est le signe de la vie, il y a lieu d'admettre une vie sociale, une force supérieure qui ne fournit pas notre action, mais qui s'en approprie les résultats. M. Posada, et il se rapproche ici plus de Schæffle que d'Espinas, admet que la conscience sociale est en rapport constant avec le développement de la société; que plus sa structure est compliquée, plus aussi la conscience apparaît claire et évidente dans les parties qui la constituent.

Quelques mots maintenant sur ce que l'auteur appelle l'art et l'artiste du droit politique. En politique comme en toute chose, il y a une grande différence entre le faire vulgaire et la pratique réfléchie, celle-ci s'appliquant aux diverses conditions qui contribuent à produire l'État, œuvre toujours en train de se réaliser. On se fait, en général, une idée fausse de l'homme politique. On se figure qu'avec un peu d'expérience, de bon sens, d'habileté, d'entregent, on peut traiter cette chose si

difficile et si dangereuse, la politique. Il faut pourtant, pour y réussir, une vocation décidée et de maîtresses aptitudes. Cette profession a des secrets, des difficultés, que l'étude peut seule découvrir et la bonne volonté surmonter. Il faut avoir examiné tous les rouages de l'État, connaître à fond ce qu'un grand homme d'État voulait, après Comte, vulgariser chez nous, « la politique scientifique ». Pas de question plus importante que l'éducation de l'homme d'État. Voici, du reste, les principaux traits dont se compose son intéressante physionomie.

L'artiste de la politique est celui qui s'érige, par amour du bien public, en représentant et en instrument toujours disponible du droit. Grâce à lui, le droit politique passe de la phase irréfléchie à la vie réfléchie. Il doit pourtant ne jamais perdre de vue le faire vulgaire qui s'exerce, inconsciemment, de fait et de droit, sur l'exécution de l'œuvre totale. Les conflits entre la théorie et la pratique naissent précisément de ce qu'on ne sait pas donner la valeur qu'elle a, et rien de plus, à cette politique irréfléchie. L'effet total de l'histoire est toujours un composé de déterminations en rapport avec la nature et la direction des forces sociales. L'homme qui fait l'histoire ne doit jamais laisser d'influer activement sur cette force immense. Sa mission consiste avant tout à tâter le terrain social, à savoir quelles sont les opinions prédominantes, et, les connaissant, à appliquer, dans la mesure du possible, et à l'heure opportune, les idées qu'il croit salutaires et bonnes. Il doit savoir aller de l'avant, sans cesser d'être avec ceux qui le suivent. Il doit chercher à diriger, au sein et en dehors du gouvernement, la vie politique du peuple. Sa préoccupation suprême, ce n'est pas d'avoir un programme, mais de faire que ses idées de raison constituent peu à peu le fond des croyances populaires. Il lui faut conquérir le peuple et tâcher de le rendre de plus en plus réfléchi. Ses principes, d'ailleurs, doivent apparaître à son esprit avec la même clarté que des axiomes. Si le peuple, qui ne juge les faits et les idées que d'après les derniers résultats, d'après l'impression que lui font les choses qui le touchent de plus près, découvre en qui le dirige le doute ou le défaut d'énergie, il entre en défiance, ou, ce qui est pis, il perd la notion du juste, pour lui indiscutable, et il devient une proie facile pour l'ambitieux sans scrupule et le sceptique impuissant. Est-il nécessaire d'ajouter que, si la fin de l'artiste politique doit être rationnelle, elle doit être poursuivie avec enthousiasme et pureté? Un tel homme est un organe qui n'a pas le droit de travailler pour lui seul, mais qui doit travailler pour l'intérêt de tout l'organisme.

BERNARD PEREZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di filosofia scientifica.

(Ottobre 1884 — Maggio 1885.)

R. Ardigò : *La tâche éternelle de la philosophie.* Elle ne doit pas être supprimée, elle ne doit pas être conservée telle quelle ; il ne faut pas en faire le synonyme de sciences non physiques, encore moins la restreindre aux parties de la vieille ontologie, ni attribuer à chaque science une philosophie composée de ses hypothèses les plus hardies, ni appeler philosophie le résumé général des corollaires ultimes des sciences. L'esprit humain débute en tout par l'indistinct, et poursuit le distinct, qui est la science spéciale. La solution d'un problème en fait surgir d'autres : c'est ici l'indistinct qui reparaît et qui est l'objet de la philosophie. Le distinct et l'indistinct se succéderont sans fin dans la pensée humaine. De plus, la science implique trois sortes de problèmes : ceux d'ordre inférieur, ou objets de science spéciale, ceux d'ordre moyen, reliant hiérarchiquement les sciences entre elles, et ceux d'ordre supérieur, c'est-à-dire les problèmes psychologico-physiques, cosmologico-éthiques et ontologico-génétiques, relevant exclusivement de la philosophie.

G. Buccola et Uffreduzi : *Sur le temps de perception des couleurs.* Les deux expérimentateurs résument ainsi leurs expériences :

	B	B. U.
Rouge	0,153	0,160
Bleu	0,156	0,164
Violet	0,161	0,168

Le rouge est la couleur qui détermine la perception la plus rapide ; après le rouge vient le bleu, et ensuite le violet. Les plus petites réactions ont été obtenues pour le vert ; mais la question n'a pas été entièrement résolue pour cette couleur.

V. Cervello et Fr. Coppola : *Durée des actes psychiques élémentaires sous l'influence des substances hypnotiques : paraldéhyde et chloral* (avec tableau représentant l'appareil). Les expérimentateurs ont obtenu les chiffres suivants comme valeurs moyennes représentant l'allongement du *temps des réactions simples :*

Paraldéhyde. Dose de 1 à 3 grammes; temps de réaction aux excitations lumineuses, pour trois sujets : 0,021 à 0,031, — 0,018 à 0,037, — 0,028 à 0,036. Pour les réactions au son, le temps grandit de 0,017 à 0,028, — de 0,013 à 0,040, — de 0,025 à 0,025.

Chloral. Dose de 0,50 à 1 gramme. Le temps de la réaction à l'excitation lumineuse a été, pour deux sujets : 0,021 à 0,027, — 0,020 à 0,035. Il a été pour le son : 0,015 à 0,025, — 0,019 à 0,028. Un troisième sujet a donné pour la lumière 0,010 et pour le son 0,037 (à la dose de 0gr,50).

Il ne nous est pas possible de reproduire les moyennes générales des réactions obtenues, pour les deux substances et pour les deux genres d'excitation, dans le temps de *réaction avec discernement*, et avec *choix et discernement*. Ces temps sont naturellement plus longs que ceux des réactions simples.

Pour celles-ci, il est constaté que le retard le plus grand s'obtient avec le chloral. A doses égales, l'intensité de ses effets est deux fois plus grande que ceux de l'autre substance. La durée de l'action des deux substances varie, d'ailleurs, d'un individu à l'autre, d'un jour à l'autre, abstraction faite des doses.

R. Acanfora-Venturelli : *Sur la loi de la sensation de Bernstein.* L'auteur examine les sept lois proposées par Bernstein pour la propagation de l'excitation dans le cerveau, et donne les raisons qu'il a de ne pas accepter la critique faite par ce dernier à la formule de Fechner. Les modifications apportées à la formule reposent sur de simples analogies; c'est sans preuve que Bernstein nie d'abord la proportion logarithmique entre l'excitation et la grandeur de la sensation, et qu'il l'admet ensuite pour la propagation et l'intensité de l'excitation; il n'est pas démontré que l'intensité de l'excitation reste inaltérée sur tout le parcours des fibres nerveuses; enfin le principe revendiqué pour les cellules ganglionnaires n'a pas encore été vérifié par l'expérience.

G. Cesca : *La métempirique.* On sait que M. Cesca admet une philosophie scientifique, qui comprend une métaphysique bien différente de celle de M. Ardigò, une métaphysique empirique. Mais il fait rude guerre à la métempirique. On a vainement essayé de la fonder sur la raison théorique ou pratique, et sur l'idéal. Le sentiment paraissait pour elle un fondement plus solide. Il faisait d'elle une sorte de religion, mais non pas une espèce de savoir. Elle est loin de répondre aujourd'hui aux besoins émotionnels de l'homme. Pour enlever l'homme à la dépendance de la nature, pour l'exciter à remplir son devoir, et pour embellir sa vie, la philosophie seule suffit, je dis la philosophie scientifique.

Notes critiques. M. G. Sergi : *La philosophie de l'évolution dans l'Université japonaise.* Cette philosophie est devenue officielle au Japon. La voilà acceptée par l'enseignement universitaire; les livres de

texte et de lecture préférés sont, en tête, ceux de Darwin et de Spencer, et, à la suite, ceux de Bain, de Jevons, de Maudsley, Carpenter, Abercrombie, Hæckel, Lewes, Tylor, Lubbock, Sidgwick, etc. « C'est là un fait, dit M. Sergi, qui remplit l'âme de plaisir et qui fait espérer pour l'avenir de la science, qui fait espérer que la philosophie évolutionniste deviendra universelle. » Oui, mais la France et l'Italie sont bien loin du Japon.

La Nuova Scienza.

(Dicembre 1884. — Settembre 1885.)

M. E. Caporali est toujours rédacteur unique de sa revue, déjà fort répandue en Italie. Il met un talent brillant et une érudition rare au service d'une philosophie tout à fait expérimentale par certains côtés, mais qui n'en est pas moins un monisme idéaliste.

La Pensée italienne contemporaine en Italie. Critique du kantisme négatif de Cesca, et du kantisme néoplatonique et du pessimisme de C. Cantoni. — Critique de la philosophie de l'histoire platonique et hégélienne ; exposé des idées de Federici, de Colajani et autres mazziniens. — Critique (sévère) des *Origines des phénomènes psychiques*, de G. Sergi. — Revue de la philosophie du droit ; critique du déterminisme fataliste.

La formule pythagorique de l'évolution cosmique. — FASC. IV. Comme tout atome cherche à s'unir aux autres, ainsi font entre elles les molécules pour former des cristaux, et les cellules pour former des organismes. La reproduction cellulaire par segmentation implique un germe de sensation et de figuration. Chaque molécule des deux segments tend à la concentration ; la spontanéité est codivise à toutes les molécules du protoplasma, si bien qu'à l'imitation de la première âme il en naît deux. La reproduction sporoïde et la reproduction sexuelle sont des concentrations successives de la cellulaire. L'âme des générateurs se borne à donner aux cellules de l'œuf le type à imiter. Cette figuration, chez les animaux supérieurs, arrive à faire des symboles dans les *protistes* cérébraux de la sensation. L'être véritable est toujours le *sentiment* ou *nombre réel*, qui fait la force et la matière en restant toujours *un*. Connaître est sa représentation unifiée ; vouloir est sa projection sur la voie figurée qu'il a choisie.

Fasc. V. M. Caporali critique les théories matérialistes de la gravitation. L'éther cosmique est incapable de la produire. Il a été d'ailleurs démontré (Fechner, Lotze, Wundt, etc.) que les atomes doivent sentir. L'élan vers l'union fait l'attraction et la cohésion, et la conservation du mouvement reçu, ou loi d'inertie, peut s'expliquer par la même tendance. L'irradiation calme fait la gravitation en rapprochant. L'irradiation troublée (à la suite d'un choc) fait la chaleur en éloignant. En somme, l'électricité, les combinaisons chimiques, les molécules, les

cristaux, les cellules, et le reste, s'expliquent par la faculté de multiplier les formes de l'énergie.

Fasc. VI. Les premiers multiples que s'oppose l'unité absolue, ou les points indistincts. en faisant les atomes éthérés, en attiraient déjà les formes vers leur propre centre. Se condensant, ils attirèrent aussi les voisins; et la cohésion et la gravitation s'en suivirent. Dans la chimie, il y a une irritabilité lente, qui prépare l'irritabilité prompte du protoplasma. L'évolution de l'autorité sociale est l'évolution de l'idée numérique, qui a fait le mouvement et les formes de toute la nature inférieure, évolution appliquée enfin au bien commun des hommes réunis en société.

Spencer a trop revêtu de phrases kantiennes l'évolution. Ses forces incidentes, son pur mécanisme, n'expliquent ni la différenciation ni l'intégration. Cela peut former des couches et des dépôts uniformes, être l'occasion de l'évolution, mais pas la faire par soi-même. Il tient trop peu de compte de la sensation rudimentaire. Il ne peut expliquer comment naissent les différentes forces. La véritable évolution a toujours pour principe la sensation. Si l'atome ne sentait pas les changements du dehors, il ne serait ni attiré, ni apte à réagir. Il n'y aurait point de Cosmos.

Le nombre réel est qualité, c'est-à-dire sensation et sentiment, c'est-à-dire unification et direction de nombreuses sensations, mesurées toujours par leur propre unité d'énergie. Toute unité sentante détermine la direction de ses forces, ses fonctions et ses formes, ses instruments et organes. Et ces déterminations successives, créatrices du mouvement, font peu à peu la nature inconsciente et nécessaire.

Fasc. VII. Toutes les sensations humaines sont des différenciations des sensations animales, celles-ci dérivant, comme celles des plantes, de l'irritabilité (psychique) du protoplasma.

Comme fonction intellectuelle, la douleur est la désharmonie ou la dissolution de l'unité. Il y en a trois espèces : les sentinelles et les éperons de la vie, les poisons et les corruptions de la vie, les extinctrices de la vie. Toute l'évolution cosmique est un effort pour éliminer la douleur. Le plaisir n'est pas, comme le dit Spencer, dans la répétition des fonctions biologiques, c'est-à-dire dans la nature faite; il est dans les échanges et les contrastes de la nature qui se fait, dans la réduction du multiple à l'unité, dans la nouveauté des proportions figurées. Le jeu, le comique, le rire, la musique, la poésie, la peinture, sont toujours des contrastes harmonisés. Le beau est la condensation de la vie. La loi du plaisir est le progrès de l'inconscient au nouveau, un élargissement de notre unité embrassant plus de choses inférieures et entrant dans des unités supérieures.

Évolution anticléricale. Anglo-saxonne de Béda à Mac Clintock (méthodiste américain) et à Abbott (agnostique kantien). — Id. allemande dans sa vie intime; critique historique du pessimisme philosophique allemand. — Évolution anticléricale allemande dans ses critères

historiques; critique des différentes écoles historiques et principalement de l'école fataliste de Schelling et Hegel, qui trouva tant de prosélytes, parce qu'elle servit à la Sainte-Alliance des souverains absolus. — L'évolution anticléricale allemande dans la désespérance. Critique de la philosophie de Schopenhauer, Hartmann, Frauenstädt, Bilharz, Geiger, Noiré, Duboc, Peters, Zimmermann, Mäinländer, etc.

La filosofia delle scuole italiane.
(Ottobre 1884 — Ottobre 1885.)

R. Benzoni : *Le livre posthume de Rosmini sur les catégories et sur la dialectique.*

L. Ferri : *Une leçon élémentaire de psychologie : les faits psychiques et les faits physiques.* Distinction habituelle entre ces deux sortes de faits. L'auteur de l'article insiste sur le fait que la chaleur accompagnant la production du fait psychique n'est pas de la chaleur psychique : pas de mesure commune pour la pensée et la chaleur, comme il y en a pour la chaleur et le travail mécanique. Les mathématiques, pas plus que la physique, la chimie, la mécanique et la physiologie, n'ont aidé à franchir l'abîme entre les deux sortes de faits. Il faut conclure, avec Lotze, que vaine est la prétention de transformer la psychologie en science physique.

A. Macchia : *Positivisme et liberté du vouloir.* — *A. Bain et la liberté du vouloir.* — A. Chiappelli : *Encore sur Panétius de Rhodes et son doute sur l'authenticité du Phédon.*

A. D'Ercole : *Kuno Fischer et le manuscrit inédit de Kant.* Décidément Krause s'est étrangement fait illusion, d'après K. Fischer, sur la valeur de cette œuvre sénile, indigne de Kant philosophe et écrivain. Preuves décisives de Fischer.

L. Pietrobono : *Le fondement psychique de la vie animale d'après Rosmini et Darwin.*

A. Chiappelli : Réponse à M. Tarantino, auteur des *Saggi filosofici.* Les problèmes poursuivis par Kant et la philosophie anglaise contemporaine ne sont pas les mêmes. L'associationisme, le mécanisme pyschologique de Spencer sont de tradition anglaise. Il croit à la subjectivité de la connaissance, mais il en fait une accommodation de l'interne à l'externe. Il repousse les formes de l'intention, l'activité intime de l'esprit, l'unité synthétique de l'aperception : le lien des sensations et de leurs séries naît pour lui de la ressemblance et de la dissemblance. Pour Spencer, la volonté se résout en agrégat de tendances opposées : point de concept dynamique de l'âme. Son *a priori*, c'est l'expérience antécédente; quelle conciliation possible entre l'hypothèse sensiste et l'hypothèse idéaliste? C'est dans l'école allemande, dans

Wundt et Helmholtz, qu'il faut chercher le développement psychologique et physiologique de la doctrine kantienne.

F. Masci : Deux articles fort étudiés sur la *nature logique des connaissances mathématiques*.

L. Ferri : *Un livre récent de psychophysiologie; hypnotisme*. Appréciation très spiritualiste de ce livre consacré aux faits de suggestion.

R. Bobba : *Un nouveau livre sur l'histoire de la philosophie*. Il s'agit du savant livre de notre collaborateur M. Bénard, dont il examine les principes critiques et fait un éloge mérité.

Rassegna Critica.

(Dicembre 1884 — Settembre 1885.)

G. Trezza : *La philosophie d'Origène*, par J. Denis. Cette philosophie, l'un des plus importants facteurs de la métaphysique chrétienne, n'a qu'une valeur historique. Le livre de M. Denis, avec son érudition vaste et sûre, est un de ceux qui font le mieux comprendre les formations humaines du christianisme. La cosmologie et l'anthropologie d'Origène, avec ses contradictions étonnantes et ses audaces moitié hérétiques, ont fourni à M. Denis les meilleurs chapitres de son étude.

A. Angiulli : *L'histoire de la pédagogie*, par G. Compayré (très favorable appréciation).

Bernard Perez : Une étude en trois articles sur *l'hygiène du travail intellectuel*. Il y est fait un examen critique des trois publications suivantes : *Rapports de la commission d'hygiène scolaire* instituée par M. Paul Bert, présentés par MM. Javal, Napias, Herscher, Vacca, Gariel, Pécaut, Jacoulet. — *La Question des programmes*, par O. Gréard. — *La Réforme universitaire, la question des programmes, les heures de classe*, par C. Bigot (in *Revue pol. et lit.*, 1884).

L. Arréat : *Essai d'une morale sans obligation ni sanction*, par M. Guyau. M. Arréat admet, sans les estimer nouveaux de tout point, les équivalents naturels de l'obligation et de la sanction. Il fait pourtant ses restrictions : M. Guyau a-t-il suffisamment tenu compte du milieu social, de la nécessité qu'ont les mobiles de prendre la forme de jugements spéciaux et démontrables? A-t-il suffisamment tenu compte, à l'égard de la sanction interne, des dispositions variables, soit normales, soit pathologiques, de l'agent?

G. Cesca : *Le nouveau spiritualisme*. M. Cesca oppose à la conscience *nouménique* la conscience *phénoménique*, prouvée tout au moins par les états inconscients; à la conscience dite immédiate, la conscience ne connaissant que le résultat du travail mental; à la cause-

moi, la volonté progressivement formée et influant rarement sur le cours des pensées; à l'unité primitive de la conscience, son unité toute factice et expérimentale. Conclusion : l'esprit n'est pas une substance, mais seulement un symbole de ce qui ne peut jamais tomber sous la pensée. — Point, non plus, de force, de cause finale, d'esprit substantiel dans la nature. M. Cesca démonte pièce à pièce le dynamisme et la téléologie si chers au nouveau spiritualisme. Nature et force sont deux termes corrélatifs, séparables seulement par abstraction. Les points inétendus de force (Boscowich) sont une hypothèse inconcevable. La force est une hypothèse scientifique, dont la métaphysique fait une cause finale. Rien, pourtant, ni en cosmologie, ni en biologie, ne s'explique que par la cause mécanique, la cause sans but. Il est aussi absurde de poser l'existence d'une providence et d'une divinité que de parler d'une finalité ou d'une pensée dans le Cosmos. La nécessité de la cause n'a rien à faire avec l'existence d'un Dieu. L'esprit humain n'a pas besoin, il n'a pas le droit de recourir à une cause transcendante : il doit s'arrêter à une cause mécanique, scientifiquement ultime.

Revista de España (Madrid).

Dans le fascicule du 10 juillet, un intéressant article de M. Serrano (Gonzalez). Il a pour titre *l'Art naturaliste*. L'idée qui inspire sa critique de l'art et du roman contemporains est celle de notre collaborateur M. Arréat : l'idéal esthétique et l'idéal moral sont deux (*La Morale dans le drame, etc.*).

Revista contemporanea (Madrid).

Exposition et critique de la doctrine de Kant, par Mariano Amador. — *Anthropologie*, par Alvarez Sereix.

B. P.

L'éditeur Sonnenschein vient de publier une traduction anglaise (avec introduction par M. J. Sully) et l'éditeur Trevisini est sur le point de publier une traduction italienne des *Trois premières années de l'enfant* de M. B. Perez. Ce dernier se dispose lui-même à publier *L'enfant de trois à sept ans*.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

THIAUDIÈRE (ED.). *La proie du Néant* (*Notes d'un pessimiste*). In-12. Paris, Ollendorf.

A. VIANNA DE LIMA. *Exposé sommaire des théories transformistes* (Lamarck, Darwin, Hæckel). In-12. Paris, Delagrave.

LIZERAY. *Le Druidisme restauré*. In-8°. Paris, Leroux.

M. LEMOS. *L'apostolat positiviste au Brésil,* rapport pour l'année 1885. In-12. Rio-Janeiro, au siège de la Société positiviste.

RENOUVIER. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. Tome II. In-8. Paris, Bureau de *la Critique philosophique*.

M. DUVAL. *Le Darwinisme*. In-8. Paris, Delahaye et Lecrosnier.

A. SABATIER. *Essais d'un naturaliste transformiste sur quelques questions actuelles*. In-8. Alençon, Guy.

CLAMADIEU. *Précis de philosophie*. In-18. Paris, Sarlit.

Dr NETTER. *La Fontaine et Descartes* ou *les deux Rats, le Renard et l'Œuf*. In-12. Paris, Michelet.

THAMIN. *Traité de pédagogie de Kant*. In-12. Paris, Alcan.

C. S. PEIRCE et JASTROW. *On small differences of sensation*. In-4. Baltimore.

A. SETH. *Scottish Philosophy*. In-12. Edinburgh, Blackwood.

VEITCH. *Institutes of logic*. In-12. Edinburgh, Blackwood.

SHADWORTH H. HODGSON. *Philosophy and experience*. In-8. London, Williams and Norgate.

HARTMANN (E. von). *Kritische Grundlegung der transcendentalen Realismus*. In-8. Berlin, Duncker (3e édition augmentée).

KITTER (P.). *Geistesleben and Descendenzlehre*. In-8. Naumburg, Hauthal.

L. NEDICK. *Die Lehre von der Quantification des Prädicats in der neueren englischen Logik*. In-8. Leipzig, Engelmann.

SCHUCHARDT. *Ueber die Lautgesetze gegen die Junggrammatiker :* In-8. Berlin, Oppenheim.

P. SICILIANI. *Socialismo, darwinismo e sociologia moderna*. In-12, 3a ediz. Bologna, Zanichelli.

B. LABANCA. *Il cristianesimo primitivo : studio storico-critico*. In-8. Torino, Lœscher.

Le propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

LA PERCEPTION DE L'ÉTENDUE PAR L'ŒIL

RECHERCHES EXPÉRIMENTALES

Nous voulons présenter quelques réflexions, suggérées par des expériences nouvelles, sur une question de psychologie très compliquée et très controversée — la perception de l'étendue par l'œil.

La difficulté de cette question tient en partie à ce fait que l'œil a reçu une longue éducation, et qu'il est impossible de distinguer ses perceptions innées des acquises. Les physiologistes sont fort divisés sur la théorie de la vision. Les uns, Müller, Donders, Nagel, Panum, Hering, appartiennent à l'école *nativistique*, qui tend à expliquer autant que possible les phénomènes visuels par l'innéité. Les autres, Lotze, Wundt, Helmholtz, se rangent du côté de l'école *empiristique*, qui tend au contraire à les expliquer par l'expérience et l'éducation de l'œil. Les psychologues de l'école anglaise de l'association méritent d'être consultés sur cette importante question. MM. Bain et Stuart Mill sont des empiristiques. D'après eux, la connaissance de l'étendue n'est pas fournie primitivement par l'œil, mais par les mouvements des membres. La sensation de mouvement musculaire non empêché constitue la notion d'espace vide, et celle de mouvement musculaire empêché la notion d'espace plein. La perception de l'étendue par l'œil est un résultat de l'éducation, ou, pour parler rigoureusement, un résultat de l'association de la vue avec le toucher et l'appareil moteur. La vue réduite à elle-même n'est sensible qu'à la lumière et à la couleur; et ce sont les impressions lumineuses des corps qui, associées avec le souvenir des dimensions mesurées par le toucher et par les mouvements des membres, deviennent les *signes* de ces dimensions, permettent à l'esprit de les *inférer*, et finissent par produire l'illusion d'une perception directe de l'étendue [1].

Cette opinion n'a pas passé sans protestation. En France, la philosophie classique a consacré une distinction importante; elle admet

1. Bain, *Senses and Intellect*, 370-374. — S. Mill, *Philosophie de Hamilton*, p. 427. — Taine, *De l'Intelligence*, II, 163.

que la perception en profondeur est indirecte, tandis que la perception en surface est directe. C'est une concession partielle à l'opinion anglaise. Mais M. Janet, dans un savant article publié par la *Revue philosophique*, est revenu sur ce problème et a conclu que l'œil perçoit directement la distance, ainsi que les autres dimensions de l'étendue, et qu'en définitive la vue est non seulement le *sens de la couleur*, mais encore le *sens de l'espace*.

Nous ne discuterons pas ces trois opinions; les expériences que nous allons rapporter ne peuvent servir ni à les confirmer ni à les détruire. Le point que nous voulons étudier est distinct; le voici. L'œil perçoit-il les signes de l'étendue, ou seulement la couleur et la lumière? Ce problème est d'autant plus difficile à résoudre que la rétine et les muscles fonctionnent constamment ensemble pendant la vision d'un objet extérieur. Dans la perception de la profondeur interviennent les muscles qui produisent la convergence des axes oculaires et l'adaptation focale des lentilles. Dans la perception de l'étendue en surface interviennent les mouvements de l'œil décrivant le contour de l'objet visible, ou parcourant la distance de deux points situés dans le même plan. « Il n'y a pas d'exemple, disait Stuart Mill, d'une personne née avec le sens de la vue, mais sans ceux du toucher et des muscles; et il ne faudrait rien moins que cela pour nous permettre de définir avec précision l'étendue et les limites des conceptions que la vue est capable de donner, indépendamment des associations que ses impressions forment avec celles du sens musculaire. »

Ceci étant posé, comment peut-on faire l'analyse entre la part de la rétine et la part des muscles oculaires dans la vision des objets extérieurs? Comment peut-on déterminer lequel de ces deux éléments a le plus d'importance pour la perception de l'étendue? Telle est la question que nous voulons examiner.

Pour poser cette question sur son véritable terrain, il faut écarter tous les cas où la perception de l'étendue est influencée par des notions déjà acquises relativement aux dimensions réelles de l'objet. Il est clair que lorsque nous avons reconnu la présence d'un homme dans notre champ visuel, nous pouvons apprécier sa grandeur, grâce à la connaissance que nous avons de la taille humaine, et sans tenir compte de tous les éléments de notre impression optique, comme nous serions obligés de le faire si nous voulions percevoir les dimensions d'un objet inconnu. De même, quand un objet en cache un autre partiellement, nous pouvons en conclure que le premier corps est plus rapproché de nous que le second, sans avoir besoin de comparer la distance des deux objets à notre œil, au moyen de nos deux

impressions optiques. Ce sont là des procédés détournés de percevoir l'étendue, procédés fondés sur des souvenirs et sur des circonstances spéciales. Nous les éliminerons complètement de notre discussion.

Il nous semble qu'il existe un moyen de faire l'analyse entre la sensibilité rétinienne et la sensibilité musculaire de l'œil. Ce moyen est fourni par l'*image consécutive*, qu'on peut comparer à une *photographie de l'impression lumineuse reçue par la rétine*. Suivons cette comparaison, et prouvons-en l'exactitude.

Tout d'abord, pour obtenir une image consécutive bien nette, il faut regarder l'objet coloré en maintenant l'œil complètement immobile. Pourquoi cette immobilité est-elle nécessaire? C'est sans doute pour que chaque partie de l'objet impressionne les mêmes points de la rétine pendant toute la durée de l'expérience. Premier rapprochement de l'image consécutive avec une épreuve photographique; pour obtenir une photographie à contours nets, il faut évidemment que la plaque sensible reste aussi immobile que l'objet.

Supposons ensuite que l'œil exécute de petits mouvements, en regardant l'objet coloré dont on veut obtenir l'image consécutive, quel effet ces mouvements devront-ils produire sur cette image? Si notre première comparaison est juste, ces déplacements de l'œil, loin d'être utiles à la production de l'image consécutive, nuiront à la netteté de ses contours, en déplaçant la photographie qui se fait sur la rétine; en d'autres termes, les mouvements de l'œil seront tout à fait comparables, comme effet, à des secousses imprimées à la plaque sensible, pendant le temps de pose.

L'expérience confirme de tous points ces prévisions. Cherchez à obtenir l'image consécutive d'un triangle de papier rouge, non pas en regardant fixement un point de la figure, mais en suivant son contour par un mouvement continu de l'œil. Vous n'obtiendrez ainsi qu'une tache verte très pâle, et sans contours appréciables.

On peut varier l'expérience. Au lieu d'un triangle, prenez une petite bande de papier rouge de cinq centimètres de longueur, placez-la verticalement, et astreignez votre regard à la parcourir d'un mouvement uniforme de haut en bas et de bas en haut pendant deux minutes. Au bout de ce temps, vous obtenez comme image consécutive une bande verte deux fois plus longue que la bande rouge. Ce résultat, quoique différent du précédent, s'explique par la même cause; les mouvements de va-et-vient de l'œil dans le sens vertical ont eu pour effet de déplacer dans ce même sens l'image de la bande rouge sur la rétine, et de lui faire occuper successivement une étendue plus grande que si elle était restée immobile; c'est ce

qui a produit l'allongement de l'image consécutive. Ainsi, on voit nettement dans cette expérience que la forme de l'image consécutive est déterminée par la projection de l'image réelle sur la rétine.

Les mouvements de l'œil n'ont déterminé l'allongement de l'image consécutive que d'une *manière indirecte*, en déplaçant l'image réelle; de plus, il faut remarquer que les mouvements de l'œil ont été en rapport avec la longueur de la bande rouge et non avec celle de l'image consécutive, qui est deux fois plus longue. Donc, ce ne sont pas ces mouvements qui donnent à cette image sa dimension et sa forme.

Les mouvements de l'œil étant éliminés une fois pour toutes, peut-on soutenir que la tension des muscles maintenant l'œil dans une position fixe intervient pour quelque chose dans l'image consécutive? Pas davantage. Les expériences qui démontrent le contraire sont faciles à imaginer. Pendant que l'œil est fixe, agitez dans le champ du regard un triangle de papier rouge, l'image consécutive sera déformée, ce qui démontre que la tension des muscles oculaires n'y fait rien. Au contraire, suivez avec l'œil le triangle de papier que vous déplacez lentement avec la main, vous obtenez une image consécutive aussi nette que si l'œil était resté immobile.

Ces vues sur la production des images consécutives permettent d'expliquer d'une manière satisfaisante une curieuse expérience d'hypnotisme.

Nous inculquons à notre sujet mis en somnambulisme l'idée qu'au réveil il ne verra pas une croix rouge en papier que nous plaçons sur une feuille blanche, devant lui. Au réveil, il ne voit rien; nous le prions alors de regarder fixement un point que nous lui désignons et qui correspond au centre de la croix. Au bout de quelque temps, il est très étonné d'apercevoir tout à coup une croix verte sur le papier blanc. L'expérience donne le même résultat, quelle que soit la figure employée : toujours le sujet voit apparaître dans l'image consécutive la figure qui reste invisible quand il la regarde directement.

En résumé, dans l'achromatopsie suggérée, la vision des couleurs et des formes donne lieu aux mêmes images consécutives que si l'achromatopsie n'existait pas.

Cette expérience s'explique dans l'hypothèse où c'est la couleur de l'objet qui produit l'image consécutive; on comprend que les rayons rouges, quoique non sentis, développent dans le cerveau du sujet la même image consécutive que s'ils étaient perçus. Ceux qui soutiennent que la forme de l'image est un effet musculaire seraient obligés d'admettre en outre que l'hypnotique qui ne voyait pas la croix rouge a cependant exécuté des mouvements inconscients pour

suivre avec le regard le contour de cette figure invisible, hypothèse qui nous paraît peu vraisemblable.

Nous avons maintenant le moyen de déterminer dans quelle mesure la sensibilité optique de l'œil nous donne la perception de l'étendue. On résoudra facilement ce problème en cherchant quelles notions de l'étendue peuvent nous être fournies par les propriétés de l'image consécutive.

I. Perception en surface. — Regardez fixement trois points rouges placés à des distances différentes les uns des autres, et projetez l'image consécutive des trois points verts sur un écran, placé à la même distance de l'œil que les points rouges. Vous remarquerez que, dans ces conditions, les points verts paraissent séparés par des intervalles égaux à ceux des points rouges. Donc, l'image consécutive reproduit aussi la forme, une croix rouge donne consécutivement une croix verte; mais ce second fait se confond avec le premier, car la forme d'une figure plane est réductible à la longueur et à la largeur. On peut dire en deux mots que l'image consécutive reproduit la *perception de l'espace en surface*, et conclure de là que cette perception peut être fournie par l'œil seul, sans les muscles [1].

Il faut ajouter une remarque : la mesure de la longueur et de la largeur n'est pas donnée d'une manière absolue par l'image consécutive. Par exemple, l'image des trois points verts ne suffirait pas à nous faire connaître le nombre de centimètres qui dans la réalité les séparent les uns des autres. En effet, ces distances sont fort variables; elles augmentent quand on éloigne l'écran sur lequel l'image consécutive est projetée; elles diminuent au contraire quand l'écran se rapproche. On sait aussi que l'image consécutive en forme de croix augmente et diminue dans les mêmes circonstances. Ce que l'image consécutive nous apprend, c'est seulement un *rapport*, un rapport entre deux longueurs, ou un rapport entre deux largeurs, ou un rapport entre une longueur et une largeur. Ce rapport paraît invariable dans toutes les positions données à l'écran. Si, par exemple, la distance du premier point vert au second est le tiers de la distance du second au troisième, les mesures prises nous montrent que ce rapport reste à peu près le même, soit que l'on rapproche ou qu'on éloigne l'écran.

1. Nous pourrions citer un autre fait qui prouve que l'œil peut apprécier la forme d'un objet, sans exécuter de mouvements : on perçoit la forme des images entoptiques de l'œil (corps opaque de la cornée, du cristallin et de l'humeur vitrée) et de l'arbre vasculaire de Purkinje, bien que ces images, se déplaçant avec les mouvements de l'œil, ne puissent pas être contournées par le regard. Cette preuve a été indiquée un peu vaguement par M. Helmholtz, qui défend la même opinion que nous (*Optique physiologique*, p. 687).

De même, si un des bras de la croix verte est d'une longueur double de l'autre, ce rapport ne paraît pas changer sensiblement, malgré les changements de grandeur de la croix.

Il faut que l'écran soit placé à la distance où se trouvait primitivement l'image réelle et lui soit *égale* au lieu d'être *semblable*.

Conséquemment, on peut dire que l'œil, comme organe optique, n'estime que le rapport existant entre les dimensions en largeur et en longueur d'un objet, et qu'il ne saurait mesurer ces dimensions d'une manière absolue que si la distance de l'objet à l'œil est tout d'abord déterminée.

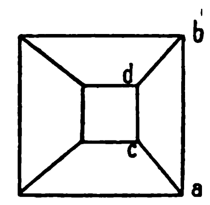
Il y a là un fait qui rappelle beaucoup la résolution d'une règle de trois. En effet, l'image consécutive reproduit seulement le rapport entre la longueur et la largeur de l'objet; si, par la position donnée à l'écran, on rend la longueur de l'image égale à celle de l'objet, au même instant la seconde dimension de l'image, sa largeur, devient égale à celle de l'objet. Il suffit de déterminer la première valeur pour que la seconde se trouve déterminée du même coup. C'est bien une règle de trois. Ce n'est pas la première fois qu'on a remarqué que nos sens résolvent inconsciemment des problèmes de mathématique.

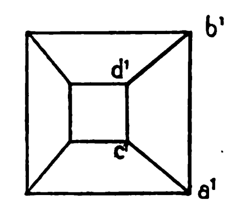
Tous ces résultats expérimentaux sont en contradiction formelle avec les idées avancées par l'école anglaise, qui a trop réduit, ce nous semble, le rôle de l'œil dans la perception de l'étendue. D'après Bain et Stuart Mill, les distances en longueur et en largeur seraient données uniquement par les mouvements de l'œil allant d'un point à l'autre, et la forme visible serait donnée uniquement par l'œil décrivant les contours de l'objet. Il nous semble que, si cette thèse trop absolue était exacte, on ne devrait pas trouver la forme de l'objet inscrite dans l'image consécutive. Nous ne soutenons pas d'ailleurs que les mouvements de l'œil n'interviennent en aucun cas pour percevoir les longueurs et les largeurs; nous croyons, au contraire, que les mensurations à l'aide des mouvements de l'œil sont plus exactes que les mensurations faites par l'œil immobile [1].

II. PERCEPTION EN PROFONDEUR. — L'image consécutive nous donne-t-elle quelque notion sur l'étendue en profondeur? Cette question est assez difficile à résoudre, et nous ne proposons qu'avec beaucoup de réserve l'expérience suivante, qui nous paraît démontrer que l'image consécutive peut donner l'impression du relief. Dessinez sur un morceau de papier deux images stéréoscopiques d'une pyramide à quatre pans, tronquée par le sommet et vue d'en haut; mar-

1. Helmholtz, *Optique physiologique*, p. 695.

quez les lignes de ces figures avec une couleur un peu vive, par exemple au crayon rouge. Puis, placez les axes de vos yeux parallèlement de manière que l'œil droit regarde l'image qui lui est destinée et l'œil gauche la sienne. Il faut, pour cela, accommoder sa vue comme si l'on voulait regarder un objet situé derrière les images. Bientôt les deux images se superposent et donnent peu à peu une vive impression de relief.





Ceci fait, vous maintenez votre regard immobile, en fixant un point quelconque de la figure, par exemple un des angles. Au bout de quelques minutes, vous reportez vos yeux sur un fonds obscur, ou vous les fermez doucement; vous voyez alors apparaître une image qui diffère de la première par la couleur complémentaire de ses lignes; mais, chose frappante, cette image consécutive donne une impression de relief aussi énergique que la fusion stéréoscopique des deux figures. Tel est, en tout cas, le résultat que nous avons obtenu sur nous-même. Cette expérience confirme, en somme, celle de l'illustre physicien Wheatstone, qui a le premier prouvé que c'est la différence des images perçues par l'œil droit et par l'œil gauche qui constitue la condition essentielle de la vision du relief; de là la belle invention du stéréoscope. Cependant la démonstration de Wheatstone n'était pas absolument complète et laissait place à une objection; on s'est demandé si la convergence des deux yeux n'était pas, elle aussi, une condition essentielle de la vision en relief. En effet, lorsque nous regardons la base *ab* et a^1b^1 de la pyramide, et que nous dirigeons ensuite notre vue sur la ligne *cd* et c^1d^1, qui paraît plus rapprochée, la ligne de visée de l'œil droit passe de a^1b^1 à c^1d^1, et la ligne de visée de l'œil gauche de *ad* à *cd*, c'est-à-dire qu'elle fait un trajet beaucoup plus court; par conséquent, les deux axes visuels deviennent plus convergents. Or nous avons appris, par l'éducation de nos sens, que les yeux convergent d'autant plus qu'un objet est plus rapproché. On pourrait donc soutenir que cette augmentation de convergence, qui se produit dans la vision stéréoscopique, est ce qui cause la persuasion que nous avons passé de la contemplation

d'un point éloigné à celle d'un point plus rapproché [1] : d'où impression de relief. L'expérience de l'image consécutive répond à cette objection : elle prouve que l'impression du relief peut être obtenue sans mouvement des yeux, par une simple sensation optique.

Ce n'est pas à dire, toutefois, que l'œil puisse mesurer d'une manière absolue la profondeur ou la distance d'un point : l'œil ne perçoit vraisemblablement que le rapport entre deux longueurs ou entre deux largeurs.

Finalement, on peut affirmer que l'image consécutive, et conséquemment l'œil, reproduit l'étendue dans ses trois dimensions, et qu'elle donne, non pas la mesure absolue de chacune de ces dimensions, mais leurs rapports.

En somme, la surface de la rétine nous paraît être douée des mêmes propriétés que la surface du reste du corps, sauf quelques différences accessoires; la rétine est un morceau de peau sensible à la lumière. Cette analogie est bien marquée pour la perception de l'étendue en surface; à ce point de vue, l'œil se comporte, à peu de chose près, comme le toucher. On sait que si l'on excite avec un compas deux points de la peau, le sujet en perçoit la distance, sans faire de mouvements; on sait aussi que si l'on applique sur une région cutanée dont la sensibilité est délicate un tuyau métallique à bords triangulaires ou carrés, ou de grandes lettres en relief, le sujet reconnaît la forme de ces corps, *sans faire aucun mouvement.* Nous avons vu que la rétine perçoit également l'étendue en surface, sans aucun mouvement des muscles oculaires. A ce point de vue, l'analogie est frappante entre la vue et le toucher.

Ce qui distingue ces deux sens, c'est la propriété de percevoir la nouvelle dimension, l'étendue en profondeur. Nous avons montré que l'œil possède la perception du relief; il est clair que le toucher passif, privé du secours des mouvements, ne nous fait connaître que les excitations qui arrivent directement en contact avec la peau [2]. C'est un sens plus borné que la vue. Mais on peut ajouter que ce que le toucher perd en étendue, il le gagne en précision. Le toucher

1. Bernheim, *Les Sens*, Bibliothèque scient. intern., p. 122.

2. Il n'y a qu'un auteur qui ait soutenu le contraire : c'est Stumpf. D'après cet auteur, le contact perçoit non seulement l'étendue en surface, mais l'étendue en profondeur. « En effet, dit-il, la surface que nous sentons lorsqu'un contact se produit sur quelque partie de notre corps doit être une surface plane ou à courbure; il n'est pas possible d'en imaginer d'autres. Or ces deux espèces de surface impliquent la troisième dimension, car elles énoncent quelque chose qui a rapport à la profondeur, à savoir la présence ou l'absence d'une inclinaison à se recourber en dehors, vers la profondeur. » (*Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, 1873, cité par M. Ribot, *Psychologie allemande*, p. 107).

ne nous fait connaître que l'étendue en surface, mais il nous en donne la mesure exacte : si l'on excite deux points de notre peau, nous pouvons en évaluer la distance, au moins avec une approximation. Il n'en est pas de même pour la vue, qui ne nous fait connaître que des rapports. La vue ne perçoit pas la distance absolue de deux points situés dans le même plan, car elle perçoit en même temps leur distance à l'œil, et l'écart qui sépare sur la rétine les images des deux points ne correspond pas à une distance invariable de ces deux points dans l'espace, mais dépend de leur éloignement par rapport à l'œil, c'est-à-dire de la dimension en profondeur.

Nous avons eu soin de dire, au début de ce travail, que nous n'avions pas pour but de déterminer l'objet propre de la vision, et de distinguer ce que l'œil perçoit directement, par lui-même, par ses propriétés innées, de ce qu'il perçoit indirectement, par l'effet de l'éducation, par son association avec les autres sens. Nous avons expressément réservé cette question. En terminant, nous conservons cette réserve, et nous dirons simplement, à titre de renseignement, qu'à notre avis l'œil perçoit l'étendue en vertu de propriétés acquises, dans lesquelles l'existence de signes locaux tient vraisemblablement une place importante [1].

Mais, quelle que soit la solution qu'on donne à cet important problème, que l'on soit nativistique avec Hering ou empiristique avec Helmholtz, il faut tenir compte de l'élément nouveau introduit dans le débat par notre étude; en effet, les expériences faites sur l'image consécutive établissent que l'œil ne peut percevoir, ni directement ni indirectement, les dimensions *absolues* de l'étendue en surface, et peut-être aussi de l'étendue en profondeur; l'œil ne saisit que des *rapports*. C'est là une conclusion qui s'impose avec la même force aux théories rivales.

A. BINET.

1. A. Binet, *Fusion des sensations semblables*, *Revue philosophique*, sept. 1880, reproduit dans le *Raisonnement inconscient*, 1 vol. in-18. Alcan, Paris, 1886.

PROBLÈMES DE CRIMINALITÉ

(*Fin*)[1].

IV

Avenir du crime.

Il est temps d'interpréter à son tour ce dernier fait général et d'aborder les problèmes qui s'y rattachent. Après avoir essayé de comprendre pourquoi *notre* civilisation fait prédominer les formes sanglantes du désespoir, demandons-nous pourquoi elle favorise et déploie de préférence les formes non sanglantes du délit, sans d'ailleurs combattre efficacement les autres, et si ce phénomène est l'accompagnement essentiel de toute civilisation en voie de progrès, ou seulement un caractère passager et secondaire de la nôtre. Voilà des questions d'une complexité vague, aussi difficiles à préciser qu'à résoudre.

S'il est vrai, comme on l'a dit, que l'âme humaine a deux grands versants entre lesquels il faut que tout homme se décide, la pente abrupte de l'ambition et de l'orgueil, aux vertus meurtrières, et la molle pente de la volupté et de la vanité, aux charmes trompeurs, on pourrait croire que toute société, aussi bien que tout individu, a le choix entre ces deux orientations, vers la chimère de la gloire et les réalités du pouvoir autoritaire, ou vers le plaisir tangible et l'égalité apparente; on pourrait croire qu'il est loisible à tout peuple de se développer dans l'un ou l'autre de ces sens, dans le sens des caractères fiers et des convictions fortes ou des talents ingénieux et des idées séduisantes, des préjugés ou des fictions, des erreurs ou des mensonges, des belles haines de race, des beaux crimes de sang, des exploits et des vendettas, ou des convoitises, des envies, des industries et des cupidités. Mais l'histoire semble montrer plutôt que la loi de toute tribu grandissante, sortie de l'état sauvage, est de commencer par gravir le premier de ces deux versants jusqu'à un faîte plus ou moins élevé qui est son état proprement barbare, et, en se civilisant, de descendre ensuite le second plus ou moins vite, à tra-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

vers des vicissitudes infinies. J'inclinerais donc à penser que, dans le passage de la sauvagerie primitive à la barbarie consécutive, il y a eu, sinon une profonde et complète démoralisation, comme le suppose M. de Candolle, qui invoque des vraisemblances sérieuses, du moins une forte poussée de cruauté et de bravoure à la fois, qui a dû multiplier les homicides. C'est donc, non dans le passé le plus reculé, mais dans l'âge héroïque d'un peuple qu'il faut placer l'apogée de sa criminalité violente; et, quand Lombroso nous dit que les crimes de sang sont un retour à l'état sauvage, nous devons lui accorder seulement qu'ils sont une réminiscence de la barbarie.

Maintenant, dans le passage de la barbarie à la civilisation, une moralisation réelle a-t-elle lieu? M. de Candolle le croit, il y aurait fort à dire à ce sujet [1]. Tenons-nous-en à un réel adoucissement des mœurs, ce qui est une amélioration sociale, sinon morale, incontestable. Le fait est certain, malgré le stationnement numérique des assassinats, qui, dans notre siècle, ne paraissent pas diminuer beaucoup. En y regardant de près, on voit que, de nos jours, la criminalité violente, tout en se maintenant, se localise, se réfugie dans les bas-fonds des villes, cale infecte du vaisseau négrier de notre civilisation, sous-sol étranger au reste du bâtiment. Cela est évident à la vue des courbes graphiques par lesquelles M. Bournet, par exemple, représente les accusations *urbaines* soit contre les personnes soit contre les propriétés, comparées aux accusations *rurales*. Les villes deviennent les exutoires criminels des champs. Elles les écument moralement pendant que, intellectuellement, elles les écrèment. D'ailleurs, c'est un laps de temps considérable qu'il faut embrasser pour être frappé du phénomène en question. Les pays de vendetta, la Corse et l'Italie méridionale, peuvent être considérés à cet égard comme des îlots de barbarie survivante au milieu de notre civilisation, quoique de plus en plus envahis par sa marée ascendante; or, par le chiffre extrêmement supérieur de leur criminalité vindicative et sanguinaire, autant que par le chiffre extrêmement inférieur de leur criminalité voluptueuse et astucieuse, ils forment avec les pays tout à fait modernisés un parfait contraste.

Mais est-ce par suite d'un progrès de la pitié que les homicides ont relativement diminué? Non, pas plus que l'augmentation des vols, des abus de confiance, des faux, n'est due précisément à un

1. Même en admettant que la civilisation moralise, elle est de date si récente qu'on peut se demander si elle a eu seulement le temps de détruire l'œuvre démoralisatrice, nous dit-on, de la longue période antérieure, et de nous ramener au niveau moral de nos premiers aïeux. — Ce qui est certain, c'est la transformation des mœurs et de la morale.

progrès de l'égoïsme. Tout s'explique simplement par la *voluptuosité* toujours croissante de nos mœurs, aussi bien l'augmentation des infanticides [1], suite des progrès du libertinage, que la diminution des homicides par point d'honneur, préjugé mal conciliable avec l'amour effréné du plaisir; aussi bien l'accroissement des délits contre les propriétés que celui des attentats à la pudeur. Le voleur, l'escroc, le faussaire sont de plus en plus des viveurs aux abois. Un souffle de lascivité dissolvante, plus que de bonté, a passé sur nos cœurs [2]; nul n'échappe à l'oppression de ce vent d'antan; tous nous sommes poussés, quelques-uns renversés; et le nombre croissant de ces chutes, appelées délits, peut servir à mesurer l'énergie croissante de l'impulsion commune. Toutes les grandes civilisations, semble-t-il, ont abouti là, comme au dernier terme de la sagesse ou de la félicité.

La disparition graduelle de la vendetta, de la vengeance héréditaire et à main armée, au cours de la civilisation, prouve-t-elle que la soif de vengeance ait décru? Elle a plutôt changé de forme. Si les représailles des armées en temps de guerre sont moins atroces, celles des partis politiques, pour être masquées de grands mots, n'en sont que plus venimeuses, et j'avoue qu'au milieu de ce déploiement continuel d'animosités hypocrites, mais féroces, je suis peu touché de voir les criminalistes se scandaliser du mot de *vindicte publique* employé encore par quelque avocat général retardataire. — Plus de coups de fusil derrière une haie; mais, en revanche, délations lâches, procès scandaleux, décharge de calomnies verbales ou imprimées. Il est possible qu'on soit devenu moins sensible aux simples outrages, aux lésions de l'honneur; l'est-on moins à une atteinte quelconque des intérêts? Le besoin de se venger est noble au fond, il consiste à vouloir se laver d'une tache, sorte de purification quasi-religieuse. La rancune profonde ne peut habiter qu'une âme forte, plus docile aux ordres de l'honneur qu'aux conseils de la prudence. Une haine de famille, après tout, est une dette paternelle. La préoccupation du

1. L'accroissement des infanticides, bien qu'assez faible, est significatif comme signe de relâchement des mœurs, car, pendant qu'il s'opérait, la honte attachée à la maternité illégitime allait diminuant au lieu de grandir.

2. Les scandales, nullement exceptionnels, révélés par la *Pall Mall Gazette*, nous ont édifiés sur la moralité de la nation réputée, à bon droit peut-être, la plus chaste du continent, et précisément dans ses classes les plus civilisées. La surexcitation nerveuse et l'affaiblissement musculaire, effet du développement de la vie urbaine, conduisent à la nymphomanie et au priapisme. L'amour plus précoce, l'amour plus prolongé, l'amour plus libre et plus infécond : à ces signes surtout se reconnaît, soit dans une nation, soit dans une classe, l'avancement en civilisation. Voir Taine, *Ancien régime*, sur les mœurs aristocratiques du XVIII[e] siècle.

mal futur à éviter plus que celle du mal passé à venger est un sentiment très utilitaire, mais peu esthétique, où se montre bien le progrès de la prévoyance qu'il convient de noter après le progrès du désir de bien-être. On est plus calculé, voilà tout. L'amour croissant du plaisir devait se compléter par la crainte croissante de la douleur ou de la gêne. — Je serais donc disposé à trouver les criminalistes italiens trop sévères pour leur propre nation quand le chiffre fort élevé de ses homicides les fait rougir de honte. Il faut songer que la plupart de ces homicides sont imposés par la coutume, comme les duels le sont parmi nous, et que, si les assassins de là-bas sont qualifiés criminels, nos duellistes mériteraient presque autant cette épithète. La vendetta est un assassinat précédé d'une déclaration de guerre, en quoi elle diffère profondément de l'assassinat véritable et est une guerre ou peu s'en faut. « Il y a plus d'assassinats en Corse qu'ailleurs, disait Mérimée, mais jamais vous ne trouverez une cause ignoble à ces crimes. » On en pourrait dire autant de l'Italie et de ses meurtres impétueux. Remarquons que, si les homicides y abondent, les infanticides y sont rares. En 1880, j'y compte 82 crimes de ce dernier genre, contre 184 commis en France, quoique la proportion des naissances illégitimes soit plus forte chez nos voisins.

Non, si les mœurs se sont adoucies, ce n'est pas que les âmes soient devenues meilleures. On a essayé de montrer [1] que, à l'opposé de ses effets, réels ou prétendus, dans le monde animal, la concurrence pour la vie a pour résultat dans nos sociétés commerçantes de faire survivre les plus faibles, les plus mal doués, les plus paresseux. C'est contestable; mais il est certain que la lutte militaire a eu pour conséquence, en temps de civilisation comme en temps de barbarie, le triomphe des nation les plus dures, les plus avares, les moins scrupuleuses. Combien le vaincu l'emporte presque toujours en moralité sur le vainqueur : l'Égyptien sur l'Hyczos, le Grec sur le Romain, le Gallo-Romain sur le Germain, l'Anglo-Saxon sur le Normand de Guilhaume, l'Arabe sur le Turc, le Chinois même sur le Tartare! J'en dirai autant de la lutte politique, où l'avantage, *cœteris paribus*, est au plus affranchi de toute règle morale. Il en est ainsi depuis l'Inde — où, d'après Lyall, les clans purs et honnêtes des Radjpoutes, par exemple, sont refoulés par les clans impurs tels que les Minas, refuge d'aventuriers, et le seraient bien davantage sans la domination anglaise qui s'interpose — jusqu'à notre Europe, où le pouvoir passe aux mains des agents électoraux. — Si donc un pro-

1. Voir Loria, *Carlo Darwin e l'Economia politica*.

grès moral dans le sens de l'humanisation graduelle s'est opéré, c'est malgré la guerre, malgré la concurrence vitale, en vertu de causes internes et non extérieures.

Ces causes internes, puisées dans l'essence même de l'être social considéré comme tel, nous n'aurons pas de peine à les découvrir [1]. Une bonne définition du délit suffira à nous les suggérer. Un acte est-il délictueux, par le seul fait qu'il offense le sentiment moyen de pitié et de justice? Non, s'il n'est pas jugé délictueux par l'opinion. La vue d'un massacre belliqueux soulève en nous plus d'horreur que la vue d'un seul homme assassiné; nous plaignons plus les victimes d'une razzia que celles d'un vol; pourtant le général qui a ordonné cette boucherie et ce pillage n'est pas un criminel. Le caractère licite ou illicite des actions, par exemple du meurtre en cas de légitime défense ou de vengeance, et du vol en cas de piraterie ou de guerre, est déterminé par l'opinion dominante, accréditée, dans le groupe social dont on fait partie. En second lieu, tel acte qui est prohibé par cette opinion, s'il est accompli au préjudice d'un membre de ce groupe *ou même d'un groupe plus étendu*, devient permis au delà de ces limites [2].

Ce double principe se vérifie aussi bien parmi les civilisés qu'au

1. Peut-être faut-il, pour une part, attribuer à l'action prolongée de la peine de mort le mérite d'avoir agi en sens inverse de la guerre. « Lombroso, dit Garofalo, ne craint pas d'attribuer la supériorité morale des cœurs dans notre siècle, relativement au passé, à l'épuration de la race par la peine de mort. *La potence, à laquelle ont été conduits chaque année des millers de malfaiteurs, a empêché la criminalité d'être plus répandue de nos jours dans nos populations.* Qui peut dire ce que serait aujourd'hui l'humanité si cette sélection n'avait été opérée, si les déliquants avaient pu faire souche, si nous avions parmi nous la progéniture innombrable de tous les voleurs et de tous les assassins des siècles passés? » Comparer cette remarque avec celle de Garofalo (p. 246). Il attribue aux lois sanguinaires d'Edouard VI et d'Elisabeth d'Angleterre contre les vagabonds et les oisifs, et aux 70 000 pendaisons de vagabonds et d'oisifs qui en ont été la suite (d'après Karl Marx), « la moindre criminalité actuelle de l'Angleterre, comparée au reste de l'Europe. » La considération est sérieuse (car, entendue au sens d'élimination de ce qui nuit, la sélection darwinienne est d'une efficacité bien plus incontestable que comme triage de ce qui est utile). Mais, en même temps que les *non-conformistes délinquants* étaient éliminés de la sorte par la potence, les *non-conformistes inventifs*, initiateurs, étaient retranchés et empêchés de se reproduire, soit par le bûcher des hérétiques, soit par le célibat des prêtres et des religieux (parmi lesquels se recrutaient presque tous les savants et les philosophes). — Or ne semble-t-il pas, soit dit en passant, qu'après des centaines de siècles de cette double épuration la société moderne sortie de là aurait dû se composer d'individus remarquablement *conformistes*, conservateurs, traditionnalistes par tempérament? — Eh bien! Rien n'y a fait; une éruption d'invention et de révolution a eu lieu, telle que jamais on n'en a vu de semblable. — Ne dirait-on pas que le fond de l'être vivant est une source de différences toujours prête à se faire jour à travers tous les obstacles, intarissable malgré toutes les machines à épuisement?

2. V. *Criminologia*, de Garofalo.

sein des tribus sauvages, comme Tylor l'a indiqué. Seulement, à mesure que la civilisation progresse, le groupe social dont l'opinion s'impose à la conscience de l'individu et constitue sa loi morale va s'élargissant, et le groupe social dont les frontières circonscrivent le champ d'application de cette loi morale, inapplicable en dehors d'elles, s'agrandit plus rapidement encore. — L'écart entre ces deux groupes finit par devenir énorme chez les âmes très élevées dont la moralité, respirée dans le cercle étroit d'une élite humaine (quintessence, il est vrai, de plusieurs grandes nations et civilisations passées ou présentes), leur crée des devoirs envers l'humanité tout entière, envers l'universalité même des êtres vivants. Si, au-dessous d'elles, cet écart est bien moindre, il ne cesse de grandir. Le sauvage ne s'inspire que de sa petite tribu et ne se croit tenu à quelques obligations qu'envers elle et quelques tribus voisines. L'Athénien, avant Socrate, ne comprend l'honnêteté qu'au sens athénien du mot et dans les limites du Péloponèse ou de la Grèce. Le Romain de l'empire, qui reçoit ses inspirations morales de Rome et d'Athènes combinées, étend ses relations morales à toute la *romanité*. Le chrétien du moyen âge obéit au code moral d'une société déjà très vaste, la chrétienté, et, malgré son horreur de l'infidèle, il se reconnaît des devoirs envers tout le genre humain, parfois même les met en pratique. Trop souvent cependant, à l'époque féodale, les préceptes généraux du christianisme sont singulièrement particularisés et dénaturés dans chaque fief par la tradition locale qui y règne, par les provincialismes moraux pour ainsi dire qui s'y superposent; et il est rare que le chrétien d'alors se fasse scrupule de tuer ou de piller le musulman et le juif, sinon l'hérétique et le schismatique. Aujourd'hui, le Français, possesseur d'une morale plus complexe encore, à la fois chrétienne, classique et moderne, écho de Rome, d'Athènes, de Jérusalem, de Paris et de toute l'Europe civilisée, se croit obligé de respecter les personnes et les biens des nations demi civilisées, j'allais dire barbares, quoiqu'à vrai dire sa conduite envers les Arabes d'Afrique, les Annamites de Cochinchine et force tribus insulaires atteste un affaiblissement déplorable du sens moral, dès que certaines frontières reculées de race et de civilisation sont franchies.

Maintenant, comment s'est opéré cet élargissement progressif du double cercle concentrique de la morale? N'est-ce pas par le rayonnement continu des imitations d'homme à homme et la lente assimilation qui en résulte, source de nouvelles sympathies? Cette propagation ambiante des exemples, aussi nécessaire, aussi constante socialement que l'est physiquement la propagation ambiante des

ondes lumineuses ou sonores, amène toujours le triomphe de quelque forme de civilisation momentanément dominante; et, par suite de ce nivellement général (européen de nos jours, asiatique à d'autres époques), les membres des différentes nations baignées dans une même atmosphère civilisatrice sont portés à se traiter en *compatriotes sociaux*, quoique étrangers politiquement; puis, par habitude prise, ils en viennent à avoir un peu plus d'égards même envers les peuples encore réfractaires à la contagion. L'action continue de l'imitation a fait ce grand progrès moral; on aurait tort d'y voir l'effet d'une amélioration interne des cœurs et d'un sentiment plus profond de la justice, changement interne qui, s'il est réel, est la suite et non la cause de ce progrès. Si quelque cataclysme anéantissait nos chemins de fer et nos télégraphes et nous en dérobait le secret, si quelque grand mouvement fédéraliste venait rompre en mille morceaux l'unité de nos grands États, et si nous étions ramenés de la sorte à la rareté de communications, à l'isolement local d'il y a trois ou quatre siècles, les mœurs, les idées, les habitudes se particulariseraient dans chaque canton, et avant peu nous verrions peut-être les guerres redevenir féroces comme celles de Trente ans, même sur le territoire européen, les villes pillées, les femmes violées, le tout conforme au droit des gens [1].

De quels bienfaits, même moraux, nous sommes donc redevables aux inventeurs industriels, aux esprits imaginatifs de tout genre qui ont frappé et monétisé des idées ingénieuses et utiles, aussitôt mises en circulation! En voici une qui, dans son temps, tout étrange qu'elle est, a été sans doute nécessaire pour faire sortir la morale de son berceau familial, le premier cercle où elle a été renfermée, avant même celui de la tribu. Il s'agit de la coutume, en vigueur chez tant de peuples sauvages, barbares aussi bien ou demi civilisés, qui consiste à cimenter une alliance par le mélange de quelques gouttes de sang prises aux divers contractants, lesquels boivent ensuite en commun cet affreux breuvage. Ce procédé répugnant, dit Tylor, « est digne de respect et d'admiration au point de vue de l'éthique.

1. Le non-civilisé qui vit isolé dans sa petite corporation y fait monde à part; l'homme du dehors n'a presque rien d'humain à ses yeux, c'est une proie; le tuer, c'est faire acte de chasse; le piller, c'est cueillir une baie sauvage dans un lieu inculte. Pour lui, en effet, sa tribu, sa cité, c'est ce qu'est pour nous la grande famille européenne. Et nous sommes aussi coupables en tuant ou volant un étranger de notre Europe qu'il peut l'être en tuant ou volant un homme de sa cité, de sa tribu. Or sommes-nous plus humains envers les Européens qu'eux envers leurs parents et leurs voisins? Voilà la question. Quant à nos rapports avec les véritables étrangers pour nous, c'est-à-dire avec les barbares ou les sauvages d'Afrique, d'Amérique ou d'Océanie, encore une fois, on sait ce qu'ils sont : massacre, pillage, abominations de toutes sortes.

En effet, *le plus grand progrès de la civilisation consiste à élargir de plus en plus le cercle des devoirs mutuels* et des attachements, et ce n'a pas été un fait sans importance dans l'histoire de l'humanité que la *découverte* d'un moyen solennel d'étendre au delà des limites étroites de la famille les devoirs et les affections de la fraternité. » Cette façon de concevoir le progrès moral comme une suite de découvertes imitées rentre, on le voit, dans mon point de vue général [1]. Elle permet de rattacher intimement le progrès moral au progrès industriel et au progrès scientifique, tous trois dus à des accumulations d'ingéniosités heureuses [2]. Pour chacun d'eux, il faut distinguer entre le faisceau même plus ou moins logique et utile des découvertes, formé spontanément sur divers points du globe, et son succès plus ou moins étendu et profond. La civilisation se saisit du plus cohérent de tous ces faisceaux, et elle a pour effet de resserrer son lien systématique tout en accélérant sa diffusion.

Il est donc bien certain que la civilisation est par elle-même et au sens susdit moralisatrice; il suit même de là que, poussée à bout, elle devrait avoir pour conséquence la résorption du délit, et dévorer sa criminalité propre en quelque sorte, comme certains foyers leur fumée. En effet, qu'on suppose une société où le double travail d'adaptation et de conformisme, d'accord logique sous deux formes différentes, ait atteint son terme; où d'une part l'harmonie de tous les éléments qui constituent son type de civilisation soit devenue parfaite, toute contradiction entre les croyances qu'elle embrasse, toute discordance entre les besoins qu'elle nourrit, étant éliminée; où, d'autre part, la conformité de ses membres les uns aux autres ait fini par exclure toute dissidence; il est clair qu'on n'y verrait presque jamais éclore un crime ni un délit véritables, c'est-à-dire jugés tels par l'opinion [3], dont l'indulgence, il est vrai, pour certains actes réputés par nous délictueux, se serait adaptée à leur

1. Voir mon étude sur les *Traits communs de la nature et de l'histoire*. *Revue philosophique*, septembre 1883.

2. Il suffit souvent d'une découverte, même purement scientifique, pour faire tarir la source d'un certain genre de crimes. Par exemple, n'est-il pas bien présumable que les découvertes de la chimie contemporaine ont contribué en majeure partie à la diminution très notable de l'empoisonnement, devenu le *crime des ignorants*, après avoir été, au XVII[e] siècle, celui des gens du monde? C'est que ce crime, jadis le plus sûr de l'impunité, est réputé de nos jours le plus dangereux pour le malfaiteur.

3. Le genre de crime le plus excusé, le moins réputé crime, le moins crime enfin, dans un pays, est précisément celui qui y est le plus usité, à savoir, souvent, le meurtre dans le Midi, le vol dans le Nord. Il fut un temps, sous l'ancien régime, où, le jeu étant devenu une fureur générale, tricher au jeu n'était pas plus déshonorant que l'adultère en tout temps ou, de nos jours, la palinodie politique. Il en est et en sera toujours ainsi de toute malhonnêteté au service

fréquence insurmontable. Il en serait ainsi, du moins, aussi longtemps que cette société se maintiendrait pure comme sa race, isolée, sans rapports commerciaux ni militaires avec des civilisations différentes formées d'éléments perturbateurs de la sienne. De même, suivant une conséquence qu'on peut tirer de la théorie parasitaire en médecine, un organisme normal, exempt de tout microbe délétère importé du dehors, ne présenterait jamais le moindre bouton, la moindre maladie proprement dite. Mais, avant d'arriver à cet état de pureté idéale, et même pour y arriver, une société en progrès doit multiplier ses rapports extérieurs, renouveler, grossir par des afflux incessants, parfois incohérents, son bagage de découvertes qui suscitent les systèmes et les programmes les plus inconciliables et engendrent un trouble extraordinaire des consciences : d'où une poussée momentanée de délits. Les délits sont en quelque sorte les éruptions cutanées du corps social ; indices parfois d'une maladie grave, ils révèlent l'introduction, par le contact avec les voisins, d'idées et de besoins étrangers en contradiction partielle avec les idées et les besoins nationaux. Voilà peut-être pourquoi, si l'on examine avec soin les diverses cartes de la criminalité et de la délictuosité, *soit contre les personnes*, *soit contre les propriétés*, des départements français, on sera frappé de voir, *dans toutes*, les départements du centre, à l'exception des grandes villes, présenter les teintes les plus claires, et les teintes les plus foncées se répartir, au contraire, sur le littoral et en général sur les frontières, c'est-à-dire sur les régions les plus ouvertes aux influences étrangères et aux nouveautés remuantes. Il n'y a d'immunité pour les parties limitrophes qu'en faveur des départements adossés à des montagnes, obstacle naturel aux communications internationales.

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, qui demanderait à être confirmée par la comparaison avec les cartes criminelles d'autres pays, n'est-il pas vrai que, pour bien sentir l'importance de la criminalité, il faut, au-dessous des crimes et des délits enregistrés par la statistique, entrevoir, deviner les demi-crimes, les demi-délits, les infractions à l'usage et les violations impunies de la loi, qui pullulent dans les nations en *fermentation?* L'*embryologie du délit*, dont l'école positiviste se préoccupe avec raison, doit être étudiée de la sorte à mon sens, c'est-à-dire *à partir des premières et des plus légères dissidences*

d'une passion forte et répandue. Aussi, nous le savons, dans l'Italie septentrionale, le jury, toujours fidèle écho de l'opinion, excuse-t-il plus facilement les vols que les meurtres et montre-t-il une indulgence inverse dans l'Italie du Sud. Le jury français est soumis à des variations du même genre. Au point de vue de l'efficacité de la répression, c'est justement, répétons-le, le contraire qui devrait être.

individuelles dans un milieu rigidement conformiste jusque-là [1], et non précisément à partir des premiers vols ou homicides commis par nos ancêtres animaux, quoique cette dernière étude ait certainement aussi son intérêt. Or, si l'on pouvait remonter ainsi toujours à la source sociale de chaque genre de délit, on verrait que le principe initial de la fermentation dont il s'agit a été l'importation de quelque nouveauté industrielle ou intellectuelle. Il est clair, par exemple, que l'introduction du protestantisme dans les pays catholiques, au XVIe siècle, par le trouble profond apporté à l'ancienne foi établie, y a mis deux morales en conflit, au détriment passager de la moralité. Les idées dites révolutionnaires ont exercé la même perturbation de notre temps.

On voit qu'il n'y a pas trop lieu, en somme, de gémir sur l'accroissement de notre délictuosité. Ce n'est pas qu'il convienne de nous rassurer d'après les considérations de M. Poletti, que nous avons autrefois combattu. Mais mon point de vue est encore plus consolant et touche au sien, malgré leur différence profonde. Il s'est trompé, je crois, en se persuadant que la somme du travail déshonnête est liée à celle du travail honnête, et que le rapide développement de ce dernier dans notre siècle explique l'accroissement d'ailleurs bien moindre du premier. Le *travail* honnête, qui est un ensemble d'actes d'imitation de la majorité, tend à fortifier le conformisme général et ne saurait avoir pour effet de stimuler le travail déshonnête, qui consiste en dissidences. Mais, remarquons-le, chaque nouvelle branche du travail honnête, chaque nouvel affluent de son fleuve est le résultat de quelque invention qui a commencé par être, elle aussi, une dissidence; et il est possible qu'il y ait un lien entre l'abondance de ces dissidences-là, mères de notre prospérité, et le nombre des dissidences criminelles à notre époque. L'émancipation individuelle pourrait bien être la source des deux. Plus inventive encore et géniale que criminelle [2], mais criminelle peut-être un peu parce qu'elle est géniale, notre fermentation civilisatrice poursuit son cours; qu'en sortira-t-il? Espérons!

1. Le concile de Latran recommande aux évêques de se faire soigneusement dénoncer dans leurs tournées pastorales « les gens menant une vie singulière et différente du commun des fidèles ». Rien ne peint mieux que ce texte le lien établi, dans toute société fixée, entre la coutume et la morale.

2. On peut se consoler par une considération analogue, du nombre croissant des fous. « On compte annuellement dans l'ancien monde, dit Morselli, environ 300 000 fous, et la majeure partie se trouve en France, en Allemagne et en Angleterre, » justement dans les pays les plus inventifs. Reste à savoir si, dans ces contrées, il éclôt chaque année un nombre égal de talents ou de génies pour établir la compensation. Je crains bien que non.

Espérons d'abord qu'elle finira par s'étendre au globe entier et, malgré ce qu'il en coûtera de pittoresque sacrifié, à jamais regrettable, par consommer l'assimilation universelle. Car c'est seulement alors que l'âge d'or, transfiguré, *pourra* renaître. Si vraiment toute civilisation une fois fixée moralise, c'est-à-dire parvient à expulser toutes les espèces d'immoralité contraires à son principe, en niant d'ailleurs et débaptisant les autres, — et si, par suite, la démoralisation dans une vieille société ne saurait d'ordinaire provenir que d'inoculations virulentes par son contact avec l'étranger, il s'ensuit que la stabilité d'une civilisation, et aussi bien de la moralité spéciale née d'elle, ne saurait exister qu'au début et à la fin de l'humanité civilisée : au début, quand les foyers urbains de civilisation étaient séparés les uns des autres par des distances considérables, alors infranchissables, comme les étoiles du ciel, en sorte que chacun d'eux pouvait se maintenir inaltéré; à la fin, quand, après cette longue période de guerres et de révolutions, de conquêtes et d'épurations, qu'on appelle l'histoire, un seul et unique État, une seule et unique civilisation existera sur la terre.

V

Civilisation et mensonge.

Mais les considérations historiques, rassurantes en somme, qui précèdent, ne doivent pas nous empêcher d'attacher une signification sévèrement défavorable, surtout par un côté non encore envisagé, à l'accroissement contemporain, vraiment énorme, de la délictuosité astucieuse et voluptueuse. Cette progression n'implique pas seulement un débordement d'ardeur sensuelle, mais encore, ce qui est tout autrement triste, un déclin général de la véracité et de la bonne foi. De toutes les conditions qui favorisent l'éclosion du délit, même du délit brutal et violent, la plus fondamentale sans contredit est l'habitude du mensonge. Le meurtrier même doit mentir pour cacher ses préparatifs; devant le juge, il ment le plus souvent, quoique parfois, se faisant honneur de ses prouesses, il soit franc, mais se vante plutôt qu'il n'avoue. Le mensonge ne joue cependant ici qu'un rôle secondaire; il est au contraire, dans le vol, l'escroquerie, l'abus de confiance, le faux, l'élément essentiel. Quant aux délits contre les mœurs, ils en vivent, non par nécessité uniquement, mais avec délices; comme la couleuvre est tortueuse, le voluptueux est furtif et sournois par nature; qui dit séducteur dit menteur. Madame

Bovary, d'après Flaubert, et c'est une de ses plus pénétrantes observations, mentait comme l'eau coule à la fontaine. Aussi, quand les voyageurs nous apprennent que certaines tribus sauvages ou barbares se signalent par leur probité ou leur pureté de mœurs, par exemple les Kouroubas, les Alfants, les Bades, les Konds, les Weddas, les Yézides, les Druses, nous ne devons pas être surpris d'apprendre en même temps qu'elles se distinguent par leur véracité scrupuleuse. L'amour du vrai, même déplaisant, est lié à l'amour du juste, même préjudiciable. Quoi qu'il en soit, imaginez dans la France actuelle des types de sincérité absolue tels que les Jansénistes du XVIIe siècle, espèce éteinte; sur de tels hommes, les passions mauvaises qui poussent à l'improbité, aux séductions immorales, à l'adultère, peuvent se donner carrière, elles échoueront devant cet obstacle, l'invincible répugnance à déguiser la vérité. Les Quakers sont-ils éminemment honnêtes parce qu'ils sont éminemment sincères, ou *vice versa?* On peut en douter. Ce sont là, avec quelques autres illustres exemples, les pics culminants de la loyauté humaine, d'où la nôtre découle peut-être, bien répandue, je le veux, mais bien affaiblie! Eussent-ils surgi de nos jours, si le passé ne nous eût légué ces modèles? De nos jours, en revanche, ont poussé des cimes intellectuelles dominantes; mais il n'en est que plus surprenant de voir, au milieu de notre illumination radieuse de vérités découvertes, la véracité baisser, après avoir vu, au sein de l'erreur et de l'ignorance la plus profonde, grandir le culte ardent du vrai. Ce double phénomène est étrange. Il pose plusieurs problèmes qui méritent d'être éclaircis.

Puisque la délictuosité, surtout la délictuosité non grossière, est liée à l'esprit de mensonge, il s'ensuit que la question de savoir si le délit, surtout en ses formes raffinées, peut être refoulé et vaincu, revient à se demander si le mensonge peut être extirpé; en d'autres termes, s'il n'est pas des cas, des rapports dans la vie de société, où je ne dis pas l'utilité, mais la nécessité du mensonge s'impose, et s'il est à espérer que ces cas, ces rapports, disparaissent ou simplement diminuent au cours de la civilisation.

Que le mensonge soit utile, très souvent utile dans la vie, un menteur seul peut le nier. On ne sait trop si c'est le génie ou la mauvaise foi d'Annibal, de César, de Napoléon, qui a le plus contribué à leurs conquêtes, et si c'est la mauvaise foi ou l'activité de Carthage et de Venise qui leur a valu l'empire de la mer. Mais on peut douter que le mensonge soit nécessaire. Pourtant quel instituteur ne s'est cru le devoir, un jour ou l'autre, de répondre par un mensonge à une curiosité indiscrète de son élève? Quel ministre,

pendant une guerre, ne s'est cru tenu en conscience à tronquer des dépêches, à publier des bulletins mensongers, à nourrir d'erreur l'enthousiasme militaire de son pays? Combien de pères libres penseurs se croient obligés à envoyer leur fils, leur fille tout au moins, au catéchisme! On dit bien aux enfants, en les trompant, qu'il faut toujours dire la vérité; mais ils ne tardent pas à s'apercevoir que cette soi-disant règle souffre d'innombrables exceptions et est généralement violée chaque fois qu'elle est en conflit avec un intérêt majeur de la vie individuelle ou sociale. L'art d'aimer, avec ses compliments aussi faux que ses serments, c'est l'art de mentir, si j'en crois Ovide; l'art de gouverner, de même, si j'en crois Machiavel. Y a-t-il jamais eu un succès sérieux en amour sans tromperie, en politique sans calomnies, en religion sans hypocrisie, en diplomatie sans perfidies, en affaires sans roueries, en guerre sans guet-apens? Y a-t-il jamais eu de grande gloire sans un peu de charlatanisme? Il y a des cas où le simple silence quand on est questionné serait déjà une réponse compromettante, et où il n'y a pas de milieu entre révéler un secret important dont on a la garde ou mentir hardiment. L'honneur lui-même commande le parjure : il ordonne à l'amant d'une femme de jurer qu'il n'a jamais eu de relations intimes avec elle; au fils, à la femme, au parent de faire un faux témoignage propre à sauver la vie de l'un des leurs. La morale du monde, en somme, est telle qu'elle défend absolument de mentir, sauf dans les grandes circonstances dont il vient d'être question, et aussi dans les petites, comme lorsqu'on fait répondre par son domestique qu'on est sorti; en sorte que l'application du précepte se restreint aux occasions qui ne sont ni petites ni grandes, sorte de zone mitoyenne très mal définie et susceptible de se rétrécir indéfiniment. — Chez les civilisés, « si quelqu'un, dit M. de Candolle, dépasse la limite ordinaire des petits mensonges et des indélicatesses, on crie haro, mais la limite est assez vague. » Quoique vague, cependant, elle existe; mais, ce qui est fâcheux, à mesure que le nombre des fripons augmente, elle se déplace dans le sens le plus favorable à la friponnerie[1]; car l'opinion, qui établit cette ligne de démarcation entre l'honnête et le malhonnête, est un singulier tribunal, influencé par ceux-là même qu'il condamne, et d'autant plus indulgent pour une espèce donnée de méfaits qu'elle abonde davantage, c'est-à-dire qu'il y aurait lieu d'être plus sévère. Pour preuve, les décisions de son fidèle

1. Il est vrai qu'à l'inverse, là où le nombre des gens malhonnêtes diminue, cette même limite se déplace dans le sens le plus défavorable à la malhonnêteté. Jugées au point de vue d'un pays d'improbité, les friponneries d'un pays d'honnêteté seraient moins nombreuses encore.

écho, le jury. — Il y a donc lieu de croire, d'après l'augmentation numérique des vols, des escroqueries, des fraudes commerciales et conjugales, à notre époque, que le blâme du public à cet égard est de moins en moins rigoureux et que, sans ce relâchement de l'opinion, le chiffre de ces délits serait encore plus élevé.

Nous pourrions déjà nous permettre de conclure, ce semble, qu'il est peu de vérités historiques démontrées au même degré que l'universalité et la nécessité du mensonge, plus ou moins transformé d'ailleurs et raffiné. Si l'on observe qu'il y a deux manières de mentir, d'abord dire ce qu'on ne pense pas, puis dire ce qu'on pense avec un accent de conviction profonde qui masque un doute subsistant, on verra qu'il n'arrive pas une fois sur dix à un homme, même à un homme de science, de parler sans mentir. Concevez, par hypothèse, un État où tout le monde sans exception, le prêtre dans sa chaire, le journaliste à son bureau, le député ou le ministre à la tribune, le courtier électoral dans la campagne, le père et le mari dans sa maison, dirait, écrirait, imprimerait exactement ce qu'il pense et comme il le pense, et voyez s'il y a une seule des institutions sur lesquelles la société repose, famille, religion, gouvernement, qui pourrait, en l'état actuel des mœurs et des esprits, se soutenir un jour. Est-ce surprenant, quand on sait qu'il n'y a peut-être pas un système philosophique même qui ne s'appuie sur force entorses à la vérité des faits?

Mais la question est de savoir si la marche de la civilisation tend nécessairement, malgré l'humiliante constatation qui concerne le temps présent, à développer l'esprit de mensonge, ou au contraire à l'affaiblir. Il y aurait ici des causes multiples à isoler. D'un côté, le progrès des sciences, l'extension du contrat, qui, comme le remarque Summer-Maine, devient de plus en plus la forme juridique propre à notre époque, enfin le nivellement social, tendent à fortifier les goûts et les habitudes de véracité. Quant à la dernière cause signalée, remarquons, en effet, qu'on est disposé à mentir aux gens, toutes choses égales d'ailleurs, en raison de la dissemblance qui nous sépare d'eux : on ment avec moins de scrupules à un enfant qu'à un homme fait, à une femme qu'à un homme comme soi, à un étranger qu'à un compatriote, à un sauvage qu'à un Européen [1]. Plus nous nous

[1]. Réciproquement, le sauvage ment bien plus aisément à l'Européen qu'au sauvage son compatriote; d'où est venue cette réputation très imméritée d'effrontés menteurs que nos voyageurs ont faite aux indigènes des îles ou des autres régions non civilisées, par eux visitées rapidement. — Si nos paysans aussi sont réputés pour leur mauvaise foi, à tort selon moi, n'est-ce pas parce qu'on les juge d'après leurs rapports avec d'autres classes, avec celle des hommes d'affaires notamment, qu'ils ne se font guère scrupule de tromper? Mais, dans

assimilons les uns aux autres, donc, plus nous devons être portés à être sincères. — Mais, d'autre part, la civilisation, sous divers rapports, nous pousse en un sens opposé. D'abord, en substituant le régime industriel et commercial au régime militaire, elle affaiblit le courage : il en faut pour être véridique en toute occasion [1]; et elle stimule la cupidité, qui multiplie les prospectus fallacieux, les falsifications et les ruses de toute sorte. Je renvoie au virulent chapitre de M. Spencer à ce sujet, témoin d'autant moins suspect qu'on sait sa prédilection pour l'industrialisme. Il est à propos de remarquer que le progrès de la prévoyance, lié au changement dont il s'agit, contribue à développer le calcul et la ruse. — En second lieu, les luttes politiques ont succédé aux querelles religieuses, les conflits d'intérêts aux conflits de convictions, les faiseurs aux confesseurs, la préoccupation du succès quand même à celle de la fidélité à tout prix. L'intelligence, regardée comme l'art de n'être jamais dupe, se développe de la sorte aux dépens du caractère, qui consiste à ne leurrer personne [2].

En troisième lieu, l'émancipation des esprits hors du dogme a multiplié les principes et les programmes individuels, d'où résulte un besoin croissant d'expédients et de transactions pour permettre à tant d'ennemis de vivre ensemble. Enfin, sur toutes les âmes faussées ainsi s'étend le maquillage obligatoire de la politesse, ce signe distinctif des peuples très anciennement civilisés, et d'autant plus trompeurs, tels que les Chinois. Où n'ira point l'hyperbole des nécrologies, par exemple, cette hypocrisie dont la suppression serait un scandale? Si les Alcestes deviennent de plus en plus rares, c'est que la franchise est une cause d'insociabilité toujours croissante. La multiplication des rapports personnels, et, par suite, des conversations, développe la médisance, et la médisance la duplicité. En effet, si l'on se faisait une loi dans le monde de ne point serrer la main ni faire bon visage à quelqu'un dont on vient de dire du mal, on finirait par se brouiller avec toutes ses connaissances. A l'opposé, il y a des gens qui disent du bien de tout leur prochain, et dont la bienveillance universelle ne saurait non plus se soutenir sans dégui-

leurs rapports mutuels, les paysans sont-ils moins probes et moins sincères que les hommes d'affaires entre eux ? Il est bien possible qu'ils le soient davantage.

1. Il y a néanmoins des mensonges hardis liés à l'esprit d'audace et d'aventures; exemple, les Américains.

2. On peut rattacher au développement de la vanité la disposition si fâcheuse du public moderne à faire cas de l'intelligence à peu près exclusivement, et à mépriser presque la moralité non intelligente. Il est de fait que les gens vaniteux, esclaves de la mode et détachés de la tradition, sont les plus portés à cette admiration exagérée du succès intellectuel, superficiel et retentissant.

sements fréquents du fond de leur pensée. Être droit et adroit (comme l'était Duclos, d'après Rousseau), c'est l'idéal social; mais c'est presque la quadrature du cercle.

Somme toute, il semble bien, d'après la statistique des délits, que les influences contraires à la sincérité l'emportent aujourd'hui. Mais, à première vue, il paraît assez difficile de comprendre que la vérité se répande pendant que la véracité diminue, et que la sécurité soit en progrès pendant que la bonne foi est en baisse. Mais la sécurité qui augmente dans les pays en train de se civiliser est celle qui se fonde sur le jeu plus régulier des institutions mues par des courants plus forts d'opinion falsifiée plus ou moins, et non sur le caractère plus inaltérable des personnes, étayé de traditionnelles erreurs et de grands espoirs illusoires. Inutile d'ajouter que la confiance personnelle ne saurait diminuer au delà d'un certain point sans porter atteinte à la confiance impersonnelle même. — Puis, si la vérité, péniblement extraite, péniblement lancée, par une faible élite de chercheurs sincères, infime minorité, parvient à se faire jour de plus en plus au milieu de cette épaisse atmosphère de fausses nouvelles, de déclamations intéressées, de boniments qui remplissent chaque jour 99 feuilles imprimées sur 100, c'est que les mensonges contradictoires doivent s'entre-détruire enfin et les vérités mutuellement confirmées leur survivre. C'est aussi parce que, le besoin de n'être pas trompé par autrui se développant encore plus que le besoin de tromper autrui, les agences créées pour répondre au premier se multiplient. Mais le métier, l'intérêt de celles-ci est de renseigner exactement; elles n'ont donc pas le moindre mérite en général à ne pas mentir. Pour apprécier le progrès ou le déclin de la sincérité publique, il faut n'avoir égard qu'à la proportion des personnes qui ne mentent pas, parmi celles qui y ont intérêt. Du reste, les informations de plus en plus exactes et nombreuses qui viennent de toutes parts à l'homme civilisé, et de ses livres, et de ses journaux, et de ses amis, ne sont que la matière première de ses trames fallacieuses, théoriques ou pratiques, filets qu'il cherche à jeter sur le public; et plus la matière est riche, plus le tissu se déploie. Le public, au surplus, quoiqu'altéré d'informations, de faits exacts et précis, est affamé d'illusions, d'idées rassurantes ou flatteuses; et on lui sert ce qu'il demande. — Il est remarquable que l'homme — voire l'enfant — naît à la fois très porté à croire tout ce qu'on lui dit et à ne pas dire ce qu'il pense. Rien n'est plus encourageant pour l'esprit de mensonge que cette double disposition primitive.

« Le soleil ni la mort, dit La Rochefoucauld, ne se peuvent regarder en face. » On dirait qu'il en est de la vérité comme du soleil et

de la mort, et que son éblouissement ne saurait être affronté sans péril social, sinon toujours sans danger individuel. On dirait qu'il est une certaine quantité d'illusion [1] — variable d'après les temps et les lieux — qui est nécessaire à une société pour se maintenir en son état normal, et qui doit être à toute force entretenue en elle par une émission constante de prédications, de plaidoiries, d'articles de journaux, de leçons, d'assertions de tout genre, soit hardiment mensongères, soit simplement erronées (et, dans ce dernier cas, provenant en grande partie d'impostures antérieures, c'est assez souvent le cas des religions). Par suite, si paradoxale que puisse sembler à plusieurs cette idée, l'erreur ne saurait diminuer dans une nation sans que le mensonge y progresse, tant que ses conditions fondamentales n'ont pas changé; et ce jeu de bascule du mensonge et de l'erreur serait, je crois, plus facile à prouver que la marche soi-disant inverse du suicide et de l'homicide, dont il a été question plus haut. Par exemple, il est dans un État quelconque, une certaine dose de foi religieuse spéciale, qui est sentie indispensable au maintien de sa hiérarchie et de son harmonie constitutionnelle; à mesure que la contradiction de cette foi et des vérités scientifiques apparaît aux têtes éclairées, celles-ci s'en détachent, puis, par degrés, tous les adultes; mais on l'enseigne toujours aux enfants, et avec d'autant plus d'énergie qu'il y entre moins de conviction [2]. Tout le monde sent aussi, dans un pays, que la paix sociale exige un gouvernement, et qu'un gouvernement a besoin d'un certain *minimum* de prestige. Son prestige est d'abord fondé sur des superstitions et des légendes po-

1. Partout et toujours, la victoire est aux optimistes, aux peuples comme aux individus qui croient *a priori* la vérité belle et la vie bonne. Toute l'antiquité classique a eu des dieux souriants: l'Égypte elle-même, la plus grave des nations anciennes, a foi dans le triomphe final de la lumière sur les ténèbres, et le règne du bien. Or, pour s'assurer que l'optimisme est une erreur, il suffit, ce me semble, de songer à la durée infinie des temps écoulés. La vie universelle est une recherche inquiète. Mais qu'est-ce qu'un but toujours poursuivi et jamais atteint, après une quasi-éternité de tâtonnements, si ce n'est une chimère? et qu'est-ce qu'une poursuite sans but, si ce n'est la pire des malédictions? La durée même de l'univers atteste donc l'impossibilité de son heureux dénouement. Dire que le monde est un groupe immense et une éternelle série d'évolutions suivies invariablement de dissolutions, c'est dire que tout n'est, dans toute existence, qu'espérance et déception, flux incessant d'espoir suivi d'un reflux inévitable. Et il est bien tard pour supposer qu'il surgisse jamais enfin, au milieu de tout cela, quelque effort réussi, quelque élan non trompeur, quelque volonté non décevante!

2. La position de l'Église officielle, en Angleterre, est particulièrement fausse. L'évêque de Rochester se félicite de voir « que l'Église anglicane devient chaque jour plus large et plus libérale ». Mais Goblet d'Alviella se demande « comment des esprits sincères arrivent à concilier cette largeur de vues avec l'admission des doctrines qui servent de base officielle à l'établissement. Il est, en effet, de toute évidence que les idées actuelles de l'Église large sont en désaccord avec l'esprit, sinon avec la lettre des 39 articles. »

pulaires, peut-être accréditées par des imposteurs à l'origine, mais devenues aussi sincères que puériles : la sainte ampoule, la guérison des écrouelles et autres enluminures du droit divin, erreur fondamentale un jour et vitale des sociétés. Quand elle s'évanouit, il faut chercher d'autres bases à l'autorité, mais ce sont toujours des fictions, seulement plus artificielles et plus sciemment fabriquées. Il faut des historiographes officiels pour accommoder l'histoire, il faut des journalistes pour dénaturer les faits actuels, il faut des acteurs multiples pour jouer avec succès la vaste comédie du suffrage, soit restreint, soit universel, et se faire donner par l'opinion les ordres ou les compliments qu'on a dictés. Il le faut, sous peine d'échouer ; ou du moins il le faut jusqu'au jour où, ayant suffisamment bu le vin du mensonge et tombées à fond dans le songe délirant de l'erreur, les populations peuvent impunément se passer de leurs échansons. Le patriotisme, autre grande illusion nécessaire, s'entretient de même, avouons-le. Fondé au début sur l'isolement de chaque peuple et sur l'idée absurde que chacun d'eux se fait sincèrement de ses voisins, cet immense orgueil collectif doublé d'un profond dénigrement de l'étranger doit plus tard, quand les peuples se sont vus de près, être alimenté de propos délibéré, à l'école et dans la famille, par ces panégyristes à demi sincères, à demi charlatans, qu'on nomme chauvins. Le chauvinisme est le patriotisme qui, se sentant décliner, crie d'autant plus fort : Vive la patrie ! comme le « cléricalisme [1] » est la foi religieuse qui, se sentant faiblir, s'affirme et s'affiche d'autant plus énergiquement ; comme le radicalisme, de droite ou de gauche, est la foi politique qui, se sentant mourir, réagit contre le scepticisme croissant par le dogmatisme plus accentué. Ce sont là trois formes contemporaines de cette combinaison singulière de charlatanisme et de fanatisme à doses égales, dont l'antiquité nous offre d'illustres exemples — Pythagore notamment, si j'en crois M. Lenormand — et que toute époque de transition verra renaître.

Sans doute, bien des formes du mensonge ont disparu, mais elles ont été remplacées avec avantage. Dès le VIe siècle avant J.-C., nous voyons se fonder l'orphisme. Or, « comme pour continuer plus fidè-

1. Inutile d'avertir que j'entends ce mot dans son sens propre, un peu oublié, et non dans le sens abusif qu'on sait. Toute époque, toute nation un peu avancée en civilisation, a eu, dans le sens indiqué, ses cléricaux. Du temps de Cicéron, déjà, la haute société romaine était arrivée au point où la religion, comme un saule creux, ne vit plus que par l'écorce, bonne encore comme abri. De nos jours, toute notre Europe donne le même spectacle, seulement bien plus généralisé. En Asie même, le scepticisme se répand dans les classes musulmanes élevées, par exemple en Perse, où les rationalistes, les *soufis*, pratiquent leur culte sans la moindre foi, hypocrisie transparente et approuvée, qui a, parait-il, reçu le nom de *Ketman*. (Voir Elisée Reclus, *Asie antérieure*).

lement la tradition des Epiménide, des Aristéas, des Abaris et des Zamolsis, ces personnages singuliers dont le prestige semble fondé en partie sur l'imposture, ce fut un faussaire, Onomacrite, qui aida le plus à constituer la secte nouvelle » (Jules Girard, *Sentiment religieux en Grèce*). Le même auteur nous parle des « *Orphéotélestes*, qui, munis d'écrits apocryphes d'Orphée, fils des Muses, et de Musée, fils de Séléné, s'en allaient frapper à la porte des riches pour offrir leur ministère, apportant leurs formules et leurs rites expiatoires et remettant les péchés de toute la famille, depuis les ancêtres jusqu'aux petits-enfants. » Au moyen âge, on a vu le trafic des fausses reliques, plus tard la vente des indulgences. On sait le succès des fausses décrétales. La Renaissance italienne (V. Burckhard) a eu ses astrologues, et jusqu'à l'aube de ce siècle nous avons tous eu nos sorcières. Aujourd'hui florissent les médiums et les chiromanciens [1]. Mais, quand même ceux-ci viendraient à disparaître aussi, les politiciens suffiraient à faire pencher en notre faveur la balance du mensonge.

Une vérité est découverte par un savant; comptez les menteurs qui l'exploitent, depuis les industriels qui la mettront dans leurs prospectus jusqu'aux théoriciens qui la logeront bon gré mal gré dans leurs systèmes. Tel découvre qu'il y a du fer dans le sang; aussitôt cent pharmaciens de mettre en vente des pilules de fer d'une efficacité plus ou moins douteuse, proclamée incontestable par mille certificats de médecins plus ou moins convaincus. La vulgarisation des sciences serait moralisatrice si elle contribuait à développer la véracité. Mais elle ne produit cet effet que sur une très faible partie du public, à savoir non sur le manufacturier ou le politique qui font de la science un instrument de domination et de richesse, ni sur le romancier ou le poète qui lui demandent de nouvelles émotions, mais seulement sur le savant qui emploie la science à faire progresser la science, mode d'emploi très spécial et très rare. L'organisme social, en somme, se défend contre la vérité qui l'assaille de toutes parts, comme l'organisme naturel contre les intempéries et les forces physiques. Il a besoin d'elle, comme l'être vivant a besoin des agents extérieurs, contre lesquels pourtant il est en lutte constante et sans lesquels il mourrait. De même, la société vit de vérités, de connaissances toujours renouvelées; elle consomme, pour se les

1. « En Afrique, dit Tylor, la ventriloquie nous offre des types parfaits de jonglerie. A Sofala, l'âme du roi entrait, après les funérailles, dans le corps d'un sorcier; ce sorcier, prenant la voix du monarque décédé et l'imitant au point de tromper tous les assistants, donnait au nouveau monarque des conseil sur la manière de gouverner son peuple. »

assimiler, toutes celles que ses savants et ses philosophes lui fournissent. Ceux-ci sont situés sur les confins du monde social, qu'ils sont chargés de mettre en rapport avec l'univers, à peu près comme les cellules épidermiques et les tissus de l'œil reçoivent le choc des vibrations aériennes ou éthérées et les transmettent à l'intérieur du corps, où elles se brisent en mille fragments et se dévient de mille manières.

Maintenant, ce besoin social d'illusion, qui explique l'habitude du mensonge en raison inverse de l'erreur, et par suite la hausse ou la baisse de la délictuosité astucieuse, sur quoi est-il fondé? Il est fondé, et c'est là ce qui nous oblige à le croire immortel, sur le besoin même d'organisation sociale, c'est-à-dire d'accord logique, dans le sens social du mot. L'accord logique est, pour les sociétés comme pour les individus, la formation d'un faisceau de jugements et de desseins de plus en plus convergents, par l'élimination graduelle des jugements et des desseins que repousse ou contredit la majorité des autres [1]. La seule différence est que, en logique individuelle, les jugements ou les desseins à accorder sont inhérents au même individu, tandis qu'en logique sociale ils sont incarnés dans des individus distincts. Cette différence importe ici; en effet, pour l'individu, le désir d'être logique fait partie du besoin d'être sincère; et la répugnance à se démentir soi-même par la suite de ses actes ou de ses pensées seconde en lui le dégoût de mentir. Toute idée, tout projet, dès que son opposition avec une croyance plus forte ou avec un désir plus fort vient à apparaître, disparaît aussitôt, et l'épuration du système interne s'opère ainsi sans difficulté. Mais, en logique sociale, les propositions et les programmes à éliminer sont des hommes qu'on n'élimine pas et qu'il faut convertir, quelquefois par force, plus souvent par habileté. En outre, la poursuite d'un bien réel, saisissable et vrai, tel qu'un domaine rural, un héritage, la main d'une femme, est propre à produire individuellement la convergence logique des désirs; mais, socialement, elle n'est presque jamais propre qu'à diviser les désirs et placer la société sur un pied illogique. Car la possession indivise soit des terres et des troupeaux, soit des femmes et des esclaves, n'est possible qu'à l'origine, et leur partage forcé ensuite mécontente presque tout le monde. D'où la nécessité de susciter quelque grand objet imaginaire, ciel mystique, gloire patriotique, beau artistique, qui fait converger dans le vide et

1. Pour l'intelligence de ceci et de tout ce qui suit, je dois faire remarquer qu'à mon point de vue — mais ce n'est pas le lieu de le développer ici — l'Éthique et l'Esthétique se ramènent, au fond, à la Logique.

s'accorder idéalement les désirs de tous entre-heurtés sur terre [1]. Un halluciné ou un imposteur montre ce but, suggère cette vision; elle éblouit des aveugles et les fait marcher en bon ordre à la victoire. Quand leurs yeux seront dessillés, ils iront pêle-mêle à tâtons, redemandant leur rêve.

Il s'agit, par suite, pour supprimer les délits d'astuce, pour chasser la fourberie, d'accorder l'accord logique individuel avec l'accord logique social, c'est-à-dire de rendre ce dernier lui-même compatible avec la franchise. Il le faut, puisqu'une nation forte suppose de fortes individualités, droites et loyales. Or, si le système des idées et par conséquent des désirs d'un individu isolé peut s'établir logiquement sous l'empire d'un principe positiviste, il n'en est pas de même, comme il vient d'être dit, du système des idées et des vœux d'un peuple. L'individu, en s'associant, doit donc se soumettre à cette nécessité et partir de quelque postulat transcendant. C'est d'autant plus aisé pour la grande majorité des hommes que la religion établie se présente toujours à eux comme le plus logique, le plus cru, c'est-à-dire le plus croyable des systèmes. Tant que ce haut torrent de foi coule et arrose un peuple, c'est folie de chercher ailleurs l'inspiration et l'appui du devoir. Mais quand il se dessèche, que faire? La science apparaît; saluons! Cependant pour être un vrai croyant, dont la foi inébranlable implique une conduite invariable et rassurante pour autrui, on doit [2], non seulement être pénétré de l'importance de certaines vérités, mais encore être persuadé que les connaître est le plus grand bien, que les ignorer est le plus grand mal, que leur rendre témoignage par ses actes est le premier et souverain devoir de l'homme. L'homme religieux est plein d'une foi pareille. Combien de temps s'écoulera-t-il avant que les vérités scientifiques ou philosophiques soient l'objet de telles convictions?

Il n'y a pourtant pas à espérer que l'esprit de mensonge soit exorcisé de nos sociétés, si ce n'est quand elles se seront installées de

1. Les États-Unis, où les ressources d'un sol immense s'offrent pour rien au premier venu, semblent échapper par là à cette nécessité. Mais, vienne le moment où leur territoire sera rempli, — et déjà les meilleures places y sont prises, — le désir de s'y enrichir, qui aujourd'hui y est encore une cause d'union, y deviendra une source de luttes; et, pour y mettre fin, il faudra bien là aussi *sublimer* les désirs.

2. C'est surtout des hommes publics, des gouvernants, qu'on est en droit d'exiger cette rigidité des principes. Car elle est, je me chargerais de le démontrer, la seule vraie garantie des gouvernés contre la possibilité de leurs crimes, la plupart impunis. Agir contrairement à ses principes, c'est, pour un homme d'État, un mensonge criminel. Or, je le demande, l'utilité de tels mensonges va-t-elle ou non en décroissant?

nouveau dans quelque majestueuse erreur stable et profonde, dans un Credo spécieux qui les oriente vers un idéal fascinateur. Ce sera, plus tard, l'œuvre de quelque puissant esprit, plus sincère que Pythagore ou Mahomet, espérons-le; mais ce ne pourra être que lorsque la source, aujourd'hui si abondante, des découvertes scientifiques, aura tari. Comme il n'y aura plus alors à se préoccuper que des anciennes, une synthèse philosophique, durable et définitive sera possible, à l'ombre de laquelle l'humanité assoupie rêvera en paix, exempte de tous délits comme de tous maux... Mais nous, en attendant, s'il en est ainsi, consolons-nous d'être de notre siècle, et ne croyons pas acheter trop cher, au prix de tous nos délits et de tous nos crimes, et de tous nos mensonges même, nos lumières et nos découvertes, si du moins les plus respectables illusions ne valent pas à nos yeux les plus dangereuses vérités.

G. TARDE.

LA PHILOSOPHIE DE BUTLER

I. — LA MORALE

Le nom de Butler est à peu près inconnu parmi nous. Les Allemands eux-mêmes ont l'air de l'ignorer. M. Flint observe que Erdmann ne le mentionne pas dans son *Histoire de la philosophie.* Ueberweg lui consacre trois lignes inexactes. Dorner, dans son *Histoire de la théologie protestante*, se contente de le nommer. Ni dans l'*Encyclopédie théologique* de Herzog, ni dans le *Dictionnaire philosophique* de Noak, il n'obtient l'honneur d'un article. — Et cependant cet homme a exercé une profonde et durable influence sur la pensée philosophique, tant en Amérique qu'en Angleterre. Son *Analogie*, ses *Sermons sur la nature humaine* sont, de l'autre côté du détroit, classiques au même titre que le sont en France le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, de Bossuet, ou le *Traité de l'existence de Dieu*, de Fénelon. — Les Anglais ont assez de philosophes de premier ordre pour qu'on ne les soupçonne pas de vouloir grandir Butler par vanité nationale; il faut donc qu'il soit original ou profond par un côté qui nous ait jusqu'à présent échappé. C'est ce qu'il nous a paru intéressant de rechercher. Fort heureusement, il ne s'agit pas ici d'une réhabilitation : Butler n'a jamais cessé d'être estimé chez lui pour ce qu'il vaut, peut-être même pour un peu plus. Seulement, hors de l'Angleterre, on ne lui a pas encore fait sa place dans l'histoire de la philosophie. Cette destinée a été, il faut bien le reconnaître, celle de quelques penseurs plus grands que Butler. Il n'y a pas bien longtemps que Berkeley, Hume, Hamilton ont conquis le rang qu'ils méritent, et je crois qu'une étude approfondie de Hobbes le mettrait dans notre estime plus haut qu'il n'est. Mais la philosophie anglaise a été si longtemps négligée parmi nous! Il était tellement entendu, sous M. Cousin, que Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel représentent à peu près seuls la philosophie moderne! On faisait sans doute exception pour Bacon, Locke et Reid; mais leurs tendances expérimentales les rendaient suspects, sauf

peut-être en psychologie. Il fallut que la métaphysique devînt suspecte à son tour, pour qu'on revînt aux Anglais. Aujourd'hui, comme au XVIII[e] siècle, l'esprit français serait tenté de se mettre à l'école de l'Angleterre plutôt qu'à celle de l'Allemagne ou du cartésianisme. St. Mill, Darwin, Spencer — ce dernier, malgré ses grandes vues métaphysiques — sont parmi nous les maîtres de toute une génération de philosophes et de savants. Qu'on s'en félicite ou qu'on s'en plaigne, le fait est difficilement contestable; ce nous est un encouragement à espérer que notre étude ne sera pas entièrement dénuée d'intérêt pour des lecteurs français [1].

I

La morale de Butler est contenue principalement dans les quinze *Sermons* et la *Dissertation sur la vertu*. Les sermons sont eux-mêmes de véritables dissertations. Cinq seulement ont une valeur philosophique : les trois premiers, le onzième et le douzième. Les trois premiers portent le titre commun : *Sur la nature humaine*.

Dans sa préface de l'édition des *Sermons*, Butler distingue deux grandes méthodes en morale. L'une prend pour point de départ la considération des rapports nécessaires qui existent entre les choses et les êtres; c'est celle de Malebranche, de Cudworth, de Clarke, de Wollaston; l'autre, expérimentale, s'attache à l'étude de la nature humaine, pour en tirer des inductions sur la conduite la plus conforme à cette nature prise dans son ensemble. « Dans la première, la conclusion s'exprime ainsi : le vice est contraire à la nature et à la raison des choses; dans la seconde, le vice est une violation et comme une destruction de notre nature. Elles nous conduisent ainsi toute deux au même résultat, savoir l'obligation pratique de la vertu, et ainsi elles se fortifient singulièrement l'une par l'autre. La première semble fournir la preuve formelle la plus directe, et, à certains égards, elle est plus à l'abri de la chicane et de la dispute; la seconde est plus spécialement propre à contenter un esprit bien fait, et plus facilement applicable aux relations particulières et aux diverses circonstances de la vie [2]. » C'est la seconde que Butler pré-

1. Nous avons sous les yeux l'édition de l'*Analogie* et des *Sermons* en un seul volume (Londres, Bell and sons, 1882). — Nous avons usé de quelques pages remarquables consacrées à Butler par M. Leslie Stephen dans son *Histoire de la pensée anglaise au XVIII[e] siècle* (2 vol.), et de l'intéressant ouvrage de M. Lucas Collins sur Butler (voir l'excellente analyse qu'en a donnée M. Penjon dans la *Revue*, t. XVI, p. 428).

2. P. 372.

tend suivre. « Les trois premiers sermons expliquent ce que l'on entend par nature de l'homme, quand on dit que la vertu consiste à la suivre, et le vice à s'en écarter. » Les stoïciens, poursuit-il, avaient dit la même chose, mais ils ne s'étaient pas mis en peine de déterminer ce qu'est cette nature humaine, et leur formule devient une formule vague, qui semble justifier toute conduite conforme à l'une quelconque des parties de cette nature. — Critique assurément injuste, car Butler avoue lui-même que, pour les stoïciens, la véritable nature de l'homme c'est la nature raisonnable. Les stoïciens ne faisaient d'ailleurs en cela que répéter Platon et Aristote.

Quoi qu'il en soit, Butler croit faire œuvre nouvelle en précisant l'idée « du système, de l'économie ou de la constitution d'une nature ou d'une chose particulière ». C'est, dit-il, une unité ou un tout formé de parties différentes. Mais cette idée reste incomplète tant qu'elle n'enferme pas les relations et les rapports de chacune des parties entre elles. De plus, comme toute œuvre, naturelle ou artificielle, suppose un but, extérieur à elle, en vue duquel elle a été faite, l'idée d'un système implique celle d'une appropriation à cette fin ou à plusieurs.

On ne connaît pas une montre parce qu'on en a sous les yeux toutes les parties. Il ne suffit pas même que ces parties soient juxtaposées et unies entre elles d'une façon quelconque : il faut qu'on en ait découvert les rapports et qu'on ait déterminé comment chacune concourt au but commun, qui est de marquer l'heure. Alors seulement on a l'idée d'une montre. De même pour la constitution intérieure de l'homme. « Les appétits, les passions, les affections et le principe de réflexion, considérés simplement comme parties distinctes de notre nature morale, ne donnent en aucune manière l'idée du système de cette nature. Elle suppose en effet la connaissance des relations qui existent entre chacun de ces éléments, et, de toutes ces relations, la plus importante, c'est l'autorité de la réflexion ou conscience. » Elle suppose de plus la connaissance du but en vue duquel est manifestement faite cette constitution morale de l'homme : ce but, disons-le tout de suite, c'est la vertu.

Diversité des éléments intégrants de la constitution humaine ; suprématie de la conscience; l'obligation de la vertu, comme conséquence nécessaire d'une nature ainsi constituée : à ces trois points se ramène ce qu'il y a d'essentiel dans la morale de Butler.

II

Déterminer et classer les principes différents dont l'ensemble et la hiérarchie forment ce système qui est l'homme moral, tel devrait être, semble-t-il, le premier soin de Butler. Une psychologie aussi exacte que possible ne s'imposait-elle pas à lui comme la préface indispensable de son éthique? Cette psychologie, il ne l'a pas faite. Il parle vaguement d'appétits, de passions, d'affections et de désirs; il nomme quelques-uns de ces principes : l'amour de la louange, le désir d'estime, l'avarice, la compassion, la vengeance, la bienveillance, l'amour de soi : quant à une énumération complète, méthodique, on la chercherait vainement. Convient-il de lui en faire un reproche? Nous ne le pensons pas. Il suffit au moraliste de constater qu'il y a dans la nature humaine des tendances différentes et qu'elles n'ont pas la même valeur. Quand Platon enferme sous la dénomination générale d'ἐπιθυμητικόν tous les désirs sensuels, il n'en présente ni une nomenclature détaillée ni une classification. Qui songe à l'en blâmer?

Parmi les éléments distingués par Butler, deux lui paraissent également essentiels, également irréductibles : l'amour de soi et l'amour du prochain.

*L'*amour de soi est distinct des autres affections. Celles-ci aspirent à leur objet pour cet objet même : la faim, par exemple, va à la nourriture sans se soucier du plaisir qu'elle procure. L'amour de soi peut rechercher accidentellement les mêmes choses que les autres affections; mais il ne les poursuit alors que comme moyens, non comme fins. Son objet propre, c'est nous-même; il n'est pas extérieur, comme celui des autres tendances. Il s'ensuit que l'amour de soi n'est pas le bonheur et qu'en s'aimant à l'excès on est sûr de ne pas être heureux. Le bonheur en effet suppose la jouissance des objets appropriés par la nature à nos différentes affections. Si l'amour-propre se développe au point de supprimer toute autre tendance, nous nous trouvons par là même frustrés de toutes les satisfactions que ces tendances nous auraient pu procurer. L'amour de soi doit donc rester subordonné à cette fin générale que notre constitution lui assigne : rechercher les objets des autres affections. L'intérêt suprême de l'égoïsme, c'est une certaine mesure de désintéressement. L'amour de soi enseigne à l'homme à ne pas trop s'aimer [1].

1. *Serm.* XI.

De tous les principes désintéressés, l'amour du prochain, ou la bienveillance, est le plus important. On n'en saurait contester l'existence; l'état social ne s'explique et ne se maintient que par lui. Il semble que tous les prétextes soient bons à l'homme pour manifester et exercer la sympathie naturelle qui l'unit à ses semblables. Cultiver le même sol, respirer le même air, faire partie de la même province ou du même district, parler le même idiome, autant de raisons pour qu'un lien de bienveillance s'établisse ou se noue plus étroitement. « Se considérer comme indépendant des autres, ne tenir d'eux aucun compte dans sa conduite, est aussi absurde que de supposer la main, par exemple, sans aucun rapport avec le reste du corps [1]. »

On objectera contre l'existence d'un amour inné du prochain qu'il y a un penchant naturel à la malveillance. Autrement, comment les hommes pourraient-ils jamais se nuire les uns aux autres? — Butler répond que l'homme se nuit bien souvent à lui-même, jusqu'à ruiner sa santé, jusqu'à causer sa propre mort. En conclut-on que l'amour de soi n'est pas un sentiment naturel? Le vrai, c'est qu'il y a en nous des passions qui, déréglées, vont accidentellement au mal d'autrui, comme elles vont à l'encontre de l'intérêt individuel; mais, de même que la haine de soi n'existe pas, à titre de disposition essentielle et primitive, de même la malveillance. « Il n'y a pas d'amour de l'injustice, de l'oppression, de la trahison, de l'ingratitude, mais les désirs violents de tel ou tel bien extérieur, qu'on chercherait à acquérir par des moyens innocents, si ces moyens semblaient aussi faciles ou aussi efficaces. L'émulation, qui est un désir d'égaler ou de surpasser les autres, est par elle-même exempte de haine, sauf quand elle est excessive. L'envie a le même objet que l'émulation; seulement elle s'en distingue parce qu'elle tend à rabaisser autrui au-dessous de nous. La fin de l'envie n'est donc pas de faire du mal; mais ce mal est pour elle un moyen d'atteindre sa fin. »

On objecte encore que certains hommes sont dénués de toute affection bienveillante. — Certains aussi manquent d'une affection naturelle pour eux-mêmes. On ne doit rien conclure de telles exceptions. En fait, les hommes pèchent non moins souvent contre l'amour de soi que contre la bienveillance. « Ils contredisent aussi souvent la partie d'eux-mêmes qui tend à leur propre bonheur que celle qui tend au bien public. Ceux qui atteignent tout le bonheur dont ils sont capables ne sont pas plus nombreux que ceux qui font

1. *Serm.* I.

aux autres tout le bien qu'ils pourraient. » Qui ignore, par exemple, que les richesses, les honneurs, les plaisirs des sens, recherchés avec excès, deviennent pour l'individu la source de mille maux? Et combien, le sachant, agissent en conséquence?

Reconnus distincts, également naturels et primitifs, les deux principes, l'amour de soi et l'amour d'autrui, sont-ils réellement opposés l'un à l'autre?

On a vu que, loin d'exclure les autres affections, l'amour de soi les suppose, et que le bonheur n'est possible que si l'égoïsme n'est pas assez puissant pour les détruire. L'amour du prochain n'est pas plus incompatible avec l'amour-propre que l'une quelconque des tendances qui nous portent vers des choses inanimées. L'ambition, par exemple, va aux honneurs : c'est un but extérieur. La bienveillance va au bien d'autrui; c'est aussi un but extérieur. L'amour de soi recherche ces mêmes objets, non directement et pour eux-mêmes, comme le font des inclinations particulières, mais indirectement et en tant que moyens de satisfaire ces inclinations, dont la satisfaction collective constitue le bonheur, objet propre et immédiat de l'amour de soi.

A l'égard de celui-ci, la bienveillance est donc tout au moins sur le même rang que les autres principes de notre nature. Ajoutons que sa situation est beaucoup plus favorable.

Comparons-la, pour préciser, à l'ambition. Supposons deux hommes dominés chacun par l'une de ces deux tendances. En cas de succès, ils ont également atteint leur but; mais, en cas d'insuccès, celui qui a poursuivi le bonheur d'autrui trouve une sorte de bonheur dans sa conscience, « car cette poursuite, étant considérée comme vertueuse, est, dans une certaine mesure, sa propre récompense[1] ».

La bienveillance implique la bonne humeur, c'est-à-dire la meilleure disposition pour jouir de tous les plaisirs de la vie. Une fausse analogie tirée de la notion de propriété a pu seule accréditer l'opinion que l'amour de soi est en opposition avec l'amour d'autrui. Il semble que prendre sa part dans la bienveillance du prochain, c'est diminuer en lui celle de l'amour-propre, de même qu'on ne peut partager son argent sans l'appauvrir d'autant. Loin de là : la somme du bonheur individuel, effet de la satisfaction des autres tendances, la bienveillance l'augmente de cette joie sereine et durable qui la suit.

On trouvera peut-être que ces vues de Butler ne sont ni bien

1. *Serm.* XI.

neuves ni bien profondes. Il nous semble cependant que, en face de l'utilitarisme qui devait triompher en Angleterre après lui, la position qu'il prend ne manque pas d'originalité. Il maintient l'indépendance essentielle des deux principes, égoïsme et altruisme. Or les plus laborieux efforts d'analyse n'ont pas encore réussi à dériver celui-ci de celui-là. D'autre part, nul parmi les utilitaires n'a mieux montré que lui tout ce que l'homme ajoute à son propre bonheur en travaillant à celui de ses semblables. Peut-être même, entraîné par l'influence de Shaftesbury, a-t-il ici dépassé la mesure. J'admets avec lui que l'égoïsme pur, absolu, sans mélange, exclurait la possibilité du bonheur même qu'il poursuivrait uniquement; mais est-il vrai que la bienveillance contribue pour une aussi grande part à la satisfaction de l'amour de soi? N'est-ce pas au contraire élargir son cœur à la souffrance que de ressentir trop vivement celles des misérables, et la joie qu'on éprouve à les soulager n'est-elle pas rendue bien amère par la pensée de tout ce qu'il resterait à guérir? L'optimisme superficiel du XVIII[e] siècle, en Angleterre surtout, se complaît dans ce lieu commun paradoxal que le meilleur calcul de l'intérêt privé c'est de se vouer au bonheur public; une sensibilité déclamatoire se flatte d'augmenter la somme de ses plaisirs par les jouissances raffinées de la sympathie. La charité n'est plus qu'un ragoût délicat de l'égoïsme. Butler ne dit pas tout à fait cela, et je l'en félicite. Mais une bienveillance qui n'aurait d'autre but que sa propre satisfaction n'irait pas loin et se lasserait vite; l'amour sacré du prochain a ses mécomptes, ses déchirements, ses désespoirs, comme les amours profanes, et, pas plus qu'eux, il ne garantit la paix et le bonheur à ses fidèles. Voilà ce que Butler eût dû nous faire entendre, et sa doctrine, plus élevée déjà que celle de Shaftesbury et surtout de Bentham, en aurait pris, croyons-nous, un surcroît de grandeur.

III

Le vrai titre de Butler, c'est sa théorie de la conscience. Faut-il même donner le nom de théorie à une série d'affirmations? D'abord Butler est un peu flottant sur le nom qu'il convient de donner à ce principe. Ainsi il l'appelle indifféremment *conscience*, *raison morale*, *sens moral*, *raison divine*. Mais, plus généralement, c'est pour lui le *pouvoir de réflexion*, la *faculté d'approuver ou de désapprouver* (*approving or disapproving faculty*), expression qu'il déclare emprunter à Épictète (δοκιμαστική, ἀποδοκιμαστική).

Qu'est-ce donc que cette faculté?

Outre les instincts et tendances qui constituent notre nature, celle-ci enferme encore « une capacité de réfléchir sur les actions et caractères, d'en faire un objet pour notre pensée; et en agissant ainsi, naturellement et inévitablement, nous approuvons certaines actions, à ce point de vue spécial qu'elles sont vertueuses et méritoires, et nous en désapprouvons d'autres, comme vicieuses et dignes de châtiment [1]. »

Mais par *actions*, ce qu'il faut entendre ici, ce sont « les principes actifs et pratiques qui, fixés par l'habitude, constituent le caractère. » Les conséquences, utiles ou nuisibles, n'y sont comprises qu'en tant qu'elles ont été prévues dans l'intention de l'agent; mais le jugement en lui-même est indépendant de ces conséquences.

La conscience a un double rôle; non seulement elle juge les actions avant comme après leur accomplissement et les déclare bonnes ou mauvaises; mais encore « elle se qualifie elle-même comme guide de conduite et de vie, par où elle se distingue et se pose en face de toutes les autres facultés ou principes naturels d'action, de la même manière que la raison spéculative juge directement et naturellement de la vérité ou de l'erreur spéculatives, en même temps qu'elle sait, par une conscience réfléchie, que le droit d'en juger lui appartient. »

Nous trompons-nous? Il nous semble démêler dans cet obscur passage ce qui sera bientôt la *raison pratique* de Kant. Ce n'est encore ici qu'une comparaison; la conscience est simplement analogue, dans la sphère de la conduite (c'est-à-dire de l'intention et des dispositions morales), à la raison dans l'ordre théorétique; mais l'analogie est tout au moins intéressante et vaut d'être signalée.

Butler pourrait à la rigueur se dispenser de prouver l'existence de la conscience. Elle est un fait primordial de la nature humaine, et ce fait, il suffit de le montrer. Il n'est pas inutile cependant de rappeler que toutes les langues renferment les mots bien et mal, vice et vertu; que les systèmes de la plupart des moralistes seraient inexplicables si les notions sur lesquelles ils se fondent étaient purement chimériques; que, partout, les hommes ont distingué entre une injustice et un dommage causé involontairement; que, partout, quelques différentes définitions qu'on ait donné de la vertu, on a été d'accord sur les conditions essentielles de la bonne conduite et de l'ordre social : la justice, la véracité, l'amour du bien public. Cet appel au consentement universel, dont une critique exigeante pour-

1. *Of the nat. of virtue*, p. 334.

rait contester la valeur, on devait l'attendre d'un auteur qui entend se fonder uniquement sur les faits.

C'est encore un fait indéniable que la conscience a une supériorité de nature sur les autres éléments dont l'ensemble constitue le système moral de l'homme. Cette supériorité n'est pas une *puissance* (power); elle est une *autorité*. La conscience n'a pas seulement à l'égard des autres principes une influence qui se manifeste accidentellement et à son tour : ceux-ci peuvent être les plus forts quelquefois, souvent, toujours : la conscience n'en reste pas moins la souveraine légitime, qu'aucune déchéance ne peut atteindre, dont aucune rébellion, si prolongée qu'on en suppose le triomphe, ne saurait prescrire les droits. « Qu'elle ait la force comme elle a le droit, qu'elle ait le pouvoir comme elle a visiblement l'autorité, elle gouvernerait absolument le monde [1]. »

Un animal, attiré par un appât, tombe dans un piège et est tué. Il a complètement suivi sa nature. Le même acte est *en disproportion* avec la nature de l'homme (*un natural*). Pourquoi? Est-ce parce que dans ce cas l'homme a agi contrairement à l'amour raisonnable de soi-même (*cool self-love*) considéré *simplement* comme partie de sa nature? Non; car s'il avait résisté à une passion ou à un appétit, il aurait agi contrairement à une autre partie de sa nature. Est-ce parce que l'amour raisonnable de soi-même est plus fort que l'appétit? Non, puisqu'il s'est ici trouvé plus faible. C'est donc que l'amour raisonnable de soi-même est, par essence et spécifiquement, supérieur à l'appétit et à la passion aveugles; et cette supériorité, la conscience la constate et la révèle immédiatement. Elle est ce principe de réflexion qui contrôle les affections et les actes de l'homme; elle est la règle de la conduite, s'il est vrai qu'il soit légitime de conclure de la constitution d'un être à sa fin, et que cette constitution soit altérée ou détruite aussitôt qu'a cessé de s'exercer cette souveraineté de la conscience.

Par ce principe seul, l'homme est une *loi pour lui-même*. Expression remarquable, que Butler emprunte à saint Paul, et qui annonce la volonté autonome de Kant. Suivre tantôt une impulsion, tantôt une autre, obéir aujourd'hui à la conscience, demain à l'appétit brutal, comme l'âme démocratique de Platon, sous prétexte que tous les éléments de la nature humaine ont droit de prédominer tour à tour, c'est contredire la notion même de cette nature, c'est nier qu'on soit une loi pour soi-même, c'est proclamer l'anarchie gouvernement légitime du dedans.

1. *Serm.* II.

Faculté intuitive, comme la raison, la conscience est sans doute infaillible [1]; néanmoins la complaisance coupable que nous avons pour nous-même nous aveugle souvent sur la valeur morale de notre caractère et de nos actes. Mais, observe Butler, cette illusion ne se produit que dans la sphère des vices moindres ou des devoirs particuliers et mal définis [2]. Quant aux actes manifestement immoraux, c'est seulement à l'égard des circonstances où ils se produisent que nous pouvons songer à nous trouver des excuses. S'ensuit-il que la conscience ne nous parle pas avec une clarté et une autorité suffisantes? Non; car nous sentons toujours qu'un examen plus sincère dissiperait nos sophismes et nous montrerait à nos propres yeux tels que nous sommes. C'est la situation d'un homme embarrassé dans ses affaires et qui essaye de s'étourdir en refusant d'y regarder.

Mais, enfin, sur quel fondement repose l'obligation d'obéir à la conscience? C'est, répond Butler en moraliste théologien, que Dieu même nous l'a donnée comme loi de notre nature et guide souverain de notre conduite.

Cette théorie est certes bien loin d'avoir la rigueur et la précision qu'on serait en droit d'exiger. On cherche vainement une définition de la conscience; elle nous est donnée comme un principe de réflexion, une faculté d'approuver ou de désapprouver. Tout cela est d'un vague désespérant. On peut réfléchir sur les principes d'action auxquels on obéit sans porter nécessairement un jugement moral. Bien plus, ce jugement n'est possible que si certains principes sont, par eux-mêmes, supérieurs aux autres, et ils ne peuvent l'être qu'en vertu d'une perfection relative, c'est-à-dire d'une conformité plus ou moins grande à un idéal de conduite. Mais Butler n'a même pas déterminé l'idée d'une volonté autonome; car le chapitre de l'*Analogie* où il essaye de réfuter la doctrine de la nécessité n'a rien à voir avec le problème moral. Ce problème comporte toute une théorie du bien, ou de l'objet de la liberté, que Butler a complètement négligée. Il s'est tenu au point de vue psychologique et subjectif de l'éthique. Comment s'étonner qu'il n'ait pas abouti à une solution satisfaisante?

On dira que la notion de la nature humaine et d'une hiérarchie entre les tendances ou les principes qui la constituent représente quelque chose d'objectif. Qu'est-ce, en effet, que le bien, sinon réa-

1. « Ce qu'on appelle chercher quel est le devoir dans une circonstance particulière n'est souvent qu'une tentative pour l'esquiver. » (*Serm.* VIII, sur le caractère de Balaam).
2. *Serm.* X et *Serm.* VII.

liser cette nature, maintenir ou établir en soi-même cette hiérarchie? — Soit; mais à la condition que cette nature ne soit pas celle qui nous est donnée par l'expérience. L'expérience nous révèle ce qui est, ce que nous sommes; en morale, il s'agit de déterminer et de réaliser ce qui doit être. La nature humaine, telle qu'elle est, ne saurait être un idéal, une fin en soi. La hiérarchie actuelle des principes, tendances ou mobiles de cette nature, ne peut être la hiérarchie absolue, définitive, immuable dont l'existence serait la perfection de l'homme moral. En un mot, pour que l'homme soit tenu de suivre sa nature, il faut que cette nature soit conçue par lui comme un idéal, un *doit être*. Ce n'est pas celle que la psychologie peut décrire, mais cette *nature humaine supérieure* dont parle Spinoza et dont la raison seule fournit les traits.

Cette nécessité d'un idéal moral n'a pourtant pas été entièrement méconnue par Butler, qui distingue si justement, quand il parle de la conscience, entre l'*autorité* et le *pouvoir*. Qu'est-ce à dire, sinon que la conscience, sans être toujours, en fait, la souveraine, ne cesse jamais de l'être en droit? C'est donc un homme idéal, un monde idéal, que le monde et l'homme où la conscience tiendrait toutes les forces soumises à son empire. Mais un tel rôle n'est pas celui d'un modeste *principe de réflexion*, d'une simple *faculté d'approuver* ou de *désapprouver;* il est celui de la raison elle-même, en tant qu'elle conçoit le parfait réalisable par la liberté.

On a reproché à Butler d'avoir donné à l'obligation morale un fondement tout empirique. Mais d'abord il fait de la conscience l'écho en nous de la volonté divine, et pour lui la volonté de Dieu n'est que l'expression de sa raison [1]. Ensuite, si nous avons la notion d'une obligation, il faut bien que cette notion soit un fait. L'obligation est nécessaire; la connaissance que nous en avons est rationnelle; mais cet acte de la raison qui saisit le caractère obligatoire d'une loi ou d'un motif est, après tout, un fait, comme tous les autres, de notre nature. En ce sens, la morale de Kant lui-même se fonde sur un fait. Butler a dit que la conscience a l'autorité, même quand elle n'a pas le pouvoir. Cela suffit pour qu'on ne soit pas en droit de l'accuser d'empirisme. Ce qui reste vrai, c'est que, pour lui, la conscience juge plutôt qu'elle ne commande. Il n'a pas approfondi l'idée d'une loi obligatoire : ce sera l'œuvre de Kant.

1. « La conduite de Dieu doit être déterminée par une certaine convenance ou disconvenance morale antérieure à toute volonté. » (*Analogie*, part. II.)

IV

Dans un article intéressant du *Mind* [1], M. Davidson observe que Butler a fait toute une dissertation de la vertu, sans définir ce qu'il entend par vertu. Butler se contente d'affirmer que dans tous les temps les hommes ont été d'accord pour considérer comme vertus la justice, la véracité, l'amour sincère du bien public. Cette définition par énumération des parties est bien insuffisante; on peut même se demander avec M. Davidson si la notion de vertu n'emporte pas celle d'un effort, d'un triomphe douloureux sur l'égoïsme, et si un homme qui serait strictement juste et s'abstiendrait de mentir ou de tromper mériterait d'être appelé vertueux. Cette réserve n'a pourtant pas échappé à Butler; il reconnaît que le mérite, inséparable de la vertu, varie pour les mêmes actes avec le degré d'intelligence, d'éducation de l'agent, avec la violence plus ou moins grande des tentations qu'il a dû vaincre. Toujours est-il qu'on lui demanderait en vain une définition précise de la vertu; elle se ramène pour lui à l'idée assez vague d'une conformité parfaite du caractère et de la conduite avec la constitution morale de l'homme.

Ce qui est plus intéressant, c'est la manière dont Butler résout la question des rapports entre la vertu et le bonheur. Butler ne serait pas de son temps et de son pays si les préoccupations utilitaires ne tenaient une grande place dans sa doctrine. Aussi prend-il bien soin d'établir que l'homme n'est pas plus libre moralement de se rendre malheureux que de nuire à ses semblables. Nous condamnons l'imprudence chez nous comme chez les autres, mais cette désapprobation est un jugement moral, indépendant du degré de malaise ou de malheur qui peut résulter de la conduite. Sans doute, nous désapprouvons notre imprudence et celle d'autrui, moins vivement que certains autres vices; mais cela ne tient pas à ce qu'elle est moins nuisible; c'est que d'abord, à l'égard de nous-même, nous portons habituellement en nous le sentiment de notre propre intérêt, qui rend moins nécessaire une condamnation rigoureuse du tort que nous nous sommes causé, tandis que le sentiment de l'intérêt d'autrui est moins permanent et moins vif; c'est ensuite, à l'égard de nos semblables, que l'imprudence, étant ordinairement suivie d'un prompt châtiment, n'exige pas la même réprobation que l'injustice, la fraude ou la cruauté. Ajoutez que les malheureux sont toujours objet de compassion, le fussent-ils devenus par leur faute. Néan-

1. Octobre 1884.

moins nous les blâmons, tout en les plaignant; quant aux victimes d'accidents jugés inévitables, nous n'avons pour elles que pitié.

Ainsi c'est vertu que de rechercher le bonheur, non que le bonheur, résultat d'une telle recherche, donne un caractère moral à la conduite, mais parce qu'il est conforme à la nature de l'homme que l'amour raisonnable de soi-même ait l'empire sur les tendances inférieures et les impulsions irréfléchies.

Si l'égoïsme bien entendu est vertu, à plus forte raison la bienveillance, qui est, pourrait-on dire, l'amour et la poursuite du bonheur d'autrui. Il dit même quelque part avec Hutcheson qu'elle est toute la vertu, ou du moins qu'elle résume toutes nos obligations envers nos semblables [1], mais, dans la *Dissertation*, il se corrige. Si la bienveillance était toute la vertu, dit-il, le jugement moral sur notre propre caractère ou celui du prochain porterait uniquement sur le degré de bienveillance que nous constaterions en nous-même ou supposerions chez autrui. Nous n'aurions aucun égard à la personne même qui en serait l'objet. Et, pourtant, toutes choses égales d'ailleurs, nous jugeons qu'il vaut mieux favoriser un ami ou un bienfaiteur qu'un étranger, abstraction faite de cette considération que la culture des sentiments de reconnaissance ou d'amitié est d'intérêt général. Que l'on dépouille quelqu'un de ce qui lui appartient pour le donner à un autre : le plaisir du nouveau possesseur peut surpasser la peine qu'éprouve le premier, et la spoliation a produit un excédent de bonheur; dira-t-on qu'elle est un acte de vertu?

Il est permis de dire que l'auteur de la nature s'est proposé pour but unique et suprême le bonheur universel, et que la bienveillance constitue à elle seule tout son caractère moral. Pour l'homme, il n'en va pas ainsi. Ni la bienveillance n'est toute sa vertu, ni le bonheur du plus grand nombre la fin qu'il doit poursuivre. Le bonheur du monde regarde celui qui en est le maître; nous ne devons pas chercher à y contribuer autrement qu'en suivant les voies qu'il nous a tracées. S'il nous a constitués tels que nous sommes, c'est qu'il a prévu que cette constitution produirait plus de bonheur que s'il nous avait formés avec une disposition exclusive à la bienveillance générale. Prétendre substituer dans notre conduite ce principe à la conscience, c'est risquer de marcher à l'aventure. Comment être assuré que, dans telle circonstance particulière, notre préoccupation de l'intérêt de tous n'aura pas pour résultat un excédent de malheur? Qui donc peut se flatter de démêler toutes les conséquences, utiles ou funestes, d'une action? Qu'on y prenne garde; on croit de bonne

1. *Serm.* XII.

soi n'agir qu'en vue du bien public, et l'on obéit inconsciemment à l'ambition ou à l'esprit de parti. Malgré tout, c'est un des devoirs de l'homme (non le seul) de se proposer un tel but, quelque difficile qu'il soit de s'en faire une idée claire et distincte; mais pourquoi? parce qu'il y a quelque apparence que notre tentative réussisse et, aussi parce que, ne réussît-elle pas, elle aura tout au moins développé en nous « le plus excellent de tous les principes vertueux, le principe actif de bienveillance ».

Ces considérations sont remarquables. Si elles sont encore insuffisantes pour constituer une théorie de la vertu, si elles nous laissent au seuil de la morale kantienne, du moins renferment-elles les éléments d'une réfutation décisive de tous les systèmes utilitaires jusqu'à celui d'Herbert Spencer. Rappelons-nous que Butler est un prédicateur et un théologien, qu'il a plutôt en vue d'édifier des fidèles que de spéculer profondément sur les principes de la métaphysique des mœurs, et nous comprendrons qu'on ait pu le proclamer le premier, avec Hume, des moralistes anglais de son siècle.

V

Nous avons vu que Butler emprunte à Épictète l'une des dénominations par lesquelles il désigne la conscience; c'est peut-être à l'exemple d'Aristote qu'il fait du principe des causes finales en morale une si large et parfois si judicieuse application.

Notre nature morale est l'œuvre de Dieu; chacune de ses parties a donc son utilité, et nulle n'est mauvaise en soi. Une harmonie merveilleuse existe entre la constitution de l'homme et sa situation extérieure. Les affections naturelles nous portent à une certaine conduite qui est la plus conforme au maintien et au développement de la vie soit individuelle soit sociale. Considérer la fin vers laquelle elles tendent spontanément, c'est le meilleur moyen d'apprendre nos devoirs.

La compassion est un des principes qui révèlent le mieux cette sorte de finalité. Pourquoi, dit-on, ce *ressentiment* des peines d'autrui qui vient aggraver les nôtres? N'avons-nous pas assez de notre part? Et la réflexion n'aurait-elle pas suffi pour nous décider à soulager les maux de nos semblables? Non, répond Butler; la réflexion n'eût pas eu la promptitude et l'efficacité de l'instinct. Pourquoi, dit-on encore, est-on plus sensible au malheur des autres qu'à leur bonheur? — C'est qu'ici-bas l'homme est plus capable de misère prolongée que de félicité durable, et que chacun a plus de puissance pour nuire à ses semblables que pour leur faire du bien. La compassion était donc plus nécessaire, et devait être plus vive que la sym-

pathie pour les joies du prochain. — Utile à autrui, la compassion ne l'est pas moins à nous-même. Non qu'elle se ramène, comme le veut Hobbes, à la crainte égoïste d'un danger analogue à celui dont nous sommes témoins, car alors les plus peureux seraient les plus compatissants : elle est une affection aussi naturelle, aussi spontanée que l'amour de soi. Du moins nous enseigne-t-elle, dans une certaine mesure, à supporter la souffrance ; elle est une maîtresse d'adversité, sans nous infliger la peine ; elle nous prépare à la résignation pour le jour où nous serons atteints nous-même ; elle rabaisse enfin nos prétentions au bonheur dont elle nous montre à nu la fragilité.

Mais la compassion peut avoir ses excès. A côté d'elle, Dieu a déposé dans la nature de l'homme un instinct qui nous porte à rendre le mal pour le mal (*resentment*). Cette passion, mauvaise en apparence, ne l'est en réalité que lorsque nous supposons ou exagérons l'injure dont nous nous croyons victime. Sa cause finale, c'est de provoquer la défense personnelle, de prévenir ou de punir l'injustice. Elle contrebalance la faiblesse des conseils que donne la compassion ; elle intimide l'agresseur qui redoute l'indignation des autres, et surtout de sa victime future, alors même que la vertu est impuissante à le retenir. Elle détermine l'offensé, plus sûrement que la froide raison, à exiger le châtiment de l'offense.

Nous avons insisté sur ces deux tendances opposées pour montrer l'usage que fait Butler du principe des causes finales. Il lui doit nombre d'observations ingénieuses, délicates, sinon tout à fait nouvelles. On dirait qu'il s'est inspiré des chapitres où Cicéron expose, dans le IVe livre des *Tusculanes*, la théorie des passions selon les péripatéticiens. La nature humaine est pour lui un système admirablement pondéré d'appétits, d'affections, de principes actifs, disposés par la Providence en vue du plus grand bonheur tant de l'individu que de la société. Et pourtant, nous l'avons vu, Butler n'est ni un *endémoniste*, ni même un optimiste. La vie de l'homme lui apparaît sous un jour plutôt sombre, éclairé faiblement d'un reflet d'immortalité. On l'a comparé à Pascal ; c'est lui faire trop d'honneur. Il n'en a ni les vues de génie, ni la logique enflammée, ni les dramatiques angoisses, ni les effusions éperdues dans le sein de son Dieu ; mais il a une tristesse sereine et résignée qui est aussi l'un des côtés de Pascal, et qui, entre l'optimisme superficiel d'un Shaftesbury et l'utilitarisme un peu vulgaire d'un Paley ou d'un Bentham, présente quelque grandeur. Il a proclamé, seul de son siècle en son pays, l'incomparable dignité de la conscience et son droit souverain à l'empire du monde moral ; souvent, il fait penser à Kant. C'est là un titre qui n'est pas sans gloire.

L. CARRAU.

NOTES ET DISCUSSIONS

EXPÉRIENCES D'HYPNOTISME SUR LES IMAGES ASSOCIÉES.

D'après une loi indiquée par Dugald-Stewart [1] et magistralement développée par M. Taine [2], toute image entraîne une croyance, au moins momentanée, à la réalité de son objet. « Il y a très peu d'hommes, disait le psychologue écossais, qui puissent regarder en bas du haut d'une tour très élevée sans éprouver un sentiment de crainte. Et cependant leur raison les convainc qu'ils ne courent pas plus de risque que s'ils étaient à terre sur leurs pieds. » En effet, « quand le regard plonge tout d'un coup jusqu'au sol, nous nous imaginons subitement transportés et précipités jusqu'en bas, et cette seule image nous glace, parce que, pour un instant imperceptible, elle est croyance; nous nous rejetons instinctivement en arrière comme si nous nous sentions tomber. » Il y a donc, en germe, dans toute image qui se présente à l'esprit, un élément hallucinatoire qui ne demande qu'à se développer. L'hypnotisme a donné une confirmation définitive à ces idées, en montrant que, lorsqu'une personne est hypnotisée, il suffit de lui nommer un objet quelconque, de lui dire : Voilà un oiseau, pour que l'image suggérée par la parole de l'expérimentateur devienne aussitôt une hallucination [3].

Nous voulons aujourd'hui présenter quelques réflexions sur un point de ce sujet qui jusqu'ici est resté dans l'ombre. Le langage dont on se sert a le défaut de faire considérer une image comme une chose, comme une *unité*. La réflexion montre pourtant bien vite que cette prétendue unité est composée d'éléments nombreux et hétérogènes, qu'elle est une association, un groupe, une fusion, un complexus, une *multiplicité* [4]. L'image d'une boule est une résultante de sensations complexes de la vue, du toucher et du sens musculaire. Aussi M. Ribot a-t-il eu raison de dire que ce qui importe, comme base de la mémoire, ce n'est pas seulement la modification imprimée à chaque élément ner-

1. *Philosophie de l'esprit humain*, t. I, p. 107.
2. *De l'Intelligence*, t. I, p. 89.
3. A. Binet, *la Psychologie du Raisonnement*, Alcan, 1886, p. 26.
4. Ribot, *Maladies de la Mémoire*, p. 15.

ıx, mais la manière dont plusieurs éléments se groupent pour former . complexus. En somme, l'image peut être comparée à un mot produit par la réunion de plusieurs lettres; chaque lettre, prise à part, ne gnifie rien; c'est leur association dans un certain ordre qui fait le mot t qui exprime une idée. La Mémoire est — comme l'hérédité, cette mémoire de l'espèce — une conservation de la *forme*.

Il serait curieux de savoir quel est l'*effet psychique* produit par le lien d'association qui unit les images. Avons-nous une tendance à croire que les choses sont liées dans la réalité de la même façon que leurs images le sont dans notre esprit? En d'autres termes, avons-nous une tendance à extérioriser un lien d'association comme nous avons une tendance à extérioriser une image? La loi posée par Dugald-Stewart au sujet des états de conscience s'étend-elle aux relations de ces états? C'est ce qu'on sera tenté d'admettre, après quelques réflexions. Remarquez que, lorsqu'on se rappelle une série d'événements passés dont on a été témoin, on est convaincu non seulement de leur réalité, mais de l'ordre dans lequel ils se sont suivis; il est probable que ce second effet provient du groupement des images dans l'esprit et vient de ce que l'on est disposé à croire que les choses se sont passées dans l'ordre où elles apparaissent au souvenir. James Mill avait fait une remarque curieuse à ce sujet; il disait qu'en général on pouvait distinguer un faux témoin d'un témoin véridique à ce signe que l'un ne suivait pas dans son récit l'ordre des événements, tandis que l'autre y restait fidèle.

L'étude des cas pathologiques confirme ces premières vues. Supposons que chez une malade les images *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f* soient associées dans un ordre successif, et que spontanément ou artificiellement l'image *a* devienne hallucinatoire; aussitôt les images successives *b*, *c*, *d*.... prendront corps, chacune à son tour, dans des hallucinations. Ainsi l'hallucination fait pour nous une expérience curieuse; elle nous montre que non seulement l'image, prise en elle-même, a une tendance à s'extérioriser, mais encore que le lien d'association existant entre deux ou plusieurs images a la même tendance. Voici quelques-uns des faits qui le démontrent le mieux.

On rencontre souvent chez les hystériques en attaque des hallucinations qui reproduisent des événements tristes ou gais de leur vie passée. Une malheureuse malade de la Salpêtrière, que nous prendrons comme type, a été violée à quinze ans; elle voit encore, après plusieurs années, se réaliser, dans une hallucination terrible de fidélité, les incidents successifs de l'attentat : l'arrivée du séducteur dans sa chambre, la porte fermée à clef, les prières auxquelles répondent les menaces, puis la lutte sur le lit... tout y est, chacun des événements se produit dans le même ordre qu'autrefois. Il y a plus : la malade en proie à cette vision affreuse ne reste pas immobile; elle *joue* son hallucination, comme le font en général les hystériques en attaque, et l'on peut reconnaître par ses attitudes, autant que par ses paroles, à quel



moment de la scène on se trouve. On la voit d'abord qui lutte; puis elle se met à genoux, dans une pose suppliante; puis, brusquement, elle retombe sur son lit, comme terrassée par une force invisible; elle est couchée sur le dos, étendue en croix, les yeux grands ouverts, les bras raides, les poings fermés; une seule jambe, *la droite*, est étendue et contracturée; la jambe gauche est demi fléchie et relativement molle. Et, fait curieux qui indique avec quelle précision de détails la scène est représentée, d'après les renseignements qu'elle a donnés elle-même en dehors de la crise, son agresseur, après l'avoir placée en travers sur le lit, lui attacha la tête, les deux bras en croix, et une seule jambe, la *jambe droite* [1].

D'où vient que l'hallucination de cette malade reproduit ainsi l'ordre de la réalité? c'est parce que c'est l'ordre dans lequel les impressions de la scène de l'attentat ont été reçues et conservées dans son cerveau. C'est donc le fait de l'*association* des images qui détermine le sens dans lequel l'hallucination se déroule.

On peut, en recourant à l'hypnotisme, multiplier les exemples de ce phénomène. Il suffit de rappeler un souvenir à l'hypnotique ou plutôt de le lui suggérer sous forme d'hallucination, pour que le souvenir des événements qui ont suivi soit évoqué à son tour et forme un tableau ou une scène hallucinatoire. C'est ainsi qu'on peut forcer un sujet à revivre un morceau de son existence, et surprendre des secrets qu'il n'aurait jamais livrés à une interrogation faite pendant la veille et peut-être même pendant le sommeil hypnotique. Nous citerons comme exemple le chanteur dont Mesnet a raconté l'histoire : si on lui présente une canne recourbée qu'il prend pour un fusil, ses souvenirs militaires ressuscitent; il charge son arme, se couche à plat ventre, vise avec soin et tire. Si on lui présente un rouleau de papier, et qu'on fasse passer devant ses yeux une lumière, les souvenirs de son métier actuel de chanteur de café-concert ressuscitent; il le déroule et chante à pleine voix. Le même effet se réalise chez nos somnambules. Donnez à W... un parapluie; aussitôt qu'elle le prend, elle frissonne comme si elle sentait venir l'orage; puis elle ouvre le parapluie et se met à marcher dans la salle en retroussant sa jupe. De temps en temps, elle saute un ruisseau imaginaire. Placez sur une table un pot à eau, une cuvette et du savon, et attirez le regard de la malade sur ces objets, elle verse l'eau dans la cuvette, prend le savon et se lave les mains, etc. [2]. Cette série d'actes automatiques est déterminée par des associations d'images préétablies dans le cerveau du sujet.

On peut encore aboutir au même résultat en employant la suggestion verbale. On dit à l'hypnotique : Vous êtes en tel endroit, il est tel jour, telle heure. Alors, la scène passée se recompose tout entière. Un sujet de M. Bernheim, ancien sergent, blessé à Patay, ouvrier de

1. P. Richer, *Etudes cliniques sur l'hystéro-épilepsie*, p. 90.
2. Richer, *op. cit.*, p. 693.

hauts fourneaux, est mis en somnambulisme. On lui dit : Vous êtes en 1870, sergent à la bataille de Gravelotte. Il se lève, appelle les hommes de sa compagnie, commande, marche, les dispose pour l'action. L'ennemi est là! Il se couche, épaule son fusil, tire plusieurs fois, etc. — On le transfère à Dijon, où il était en garnison. « Tiens, caporal Durand, comment vas-tu? — Pas mal, et toi? D'où viens-tu comme cela? — Je viens de congé, j'étais à Saverne. — Et toi, B..., toujours le même! — Je ne change guère. — Tu es toujours à la salle de police. — Plus souvent qu'à mon tour. — Allons au café, prendre un bock. » Il cherche des chaises, prie ses camarades de s'asseoir, appelle le garçon, commande des bocks, parlant à la fois pour tout le monde [1].

Nous arrêtons ici la liste des observations. Celles que nous avons citées suffisent à prouver que dans l'hallucination la projection externe comprend non seulement les images, mais encore le lien d'association. On peut dire que, si l'image fournit la *matière* de l'hallucination, le lien associatif lui donne sa *forme*. L'hallucination, qui joue ici le rôle d'un instrument grossissant, nous permet de reconnaître un fait qui est presque invisible à l'état normal : c'est que le groupement des images a, comme les images elles-mêmes, la propriété de paraître réel, de paraître conforme au groupement extérieur des choses représentées.

En effet, il est évident que chez l'halluciné l'association des images produit la conviction que les événements correspondants se sont passés dans le même ordre, puisque chaque image se réalise exactement à son tour devant ses yeux, et que l'ordre des images devient celui des faits sensibles.

Cette idée n'est pas neuve. Il y a longtemps que Stuart Mill a dit que les choses liées dans notre esprit paraissent liées de la même façon dans la réalité [2]. C'est là le principe de l'association inséparable, par lequel les psychologues anglais ont tenté d'expliquer empiriquement l'origine des axiomes. Mais nous croyons qu'on n'avait pas encore songé à tous les faits qui démontrent cette vue de l'esprit.

Généralisant, nous pouvons dire que, toutes les fois que des images sont associées, il en résulte un jugement. Le jugement, selon l'analyse de Mill, est l'affirmation d'une relation de contiguïté ou de succession entre deux choses; or, nous venons de voir que toute association formée entre deux images a une tendance à s'extérioriser, à paraître réelle; cela revient à dire, en somme, que les choses liées dans l'esprit par un rapport de contiguïté ou de succession paraissent liées de la même façon dans le monde extérieur. Le jugement se ramène à une association d'images extériorisée.

L'analyse précédente a l'avantage de montrer jusqu'où peut aller la méthode d'expérimentation par l'hypnotisme. On pourrait croire à première vue que cette méthode s'applique uniquement aux gros faits de

1. Bernheim, *De la suggestion hypnotique*, p. 38.
2. *Philosophie de Hamilton*, p. 213.

la psychologie, comme, par exemple, aux images, mais ne peut pas pénétrer dans la trame compliquée des opérations intellectuelles, telles que le jugement, le raisonnement, etc. Certes, l'expérimentateur ne peut pas se contenter de dire au sujet endormi : *faites un jugement*, pour étudier ensuite le phénomène psychique provoqué. Il faut prendre un détour, et imaginer une hypothèse qui donne une issue vers l'expérimentation. Mais la méthode hypnotique s'étend à toutes les fonctions intellectuelles et morales; elle n'a pas de limites.

A. BINET et CH. FÉRÉ.

A PROPOS DE GRAPHOLOGIE.

Il est admis que tout phénomène psychique est accompagné d'un phénomène physiologique qui lui correspond d'une manière toujours identique, et qui, toujours apparent, est un élément de la psychologie expérimentale.

Or, l'activité du système nerveux se manifeste plus qu'en toute autre partie du corps dans la main, dont la pantomime constitue, à elle seule, un véritable langage naturel. La main, concentrant cette activité dans la fabrication de signes graphiques, enregistre donc, en même temps, d'une façon stable et matérielle, les différentes phases de la production vitale.

Les signes graphiques devenant l'objet d'une étude spéciale, il est possible de remonter, en partant du phénomène physiologique qui s'est dessiné sur le papier, jusqu'à l'état de conscience qui y correspond. La graphologie ne fait pas autre chose; c'est un système d'étude plutôt qu'une science; à ce titre, elle a droit à considération, comme tout procédé de psychologie expérimentale.

Bien que J.-H. Michon n'ait pas été physiologiste, il n'en a pas moins fait reposer sa méthode sur ce principe, avec connaissance de cause, et il est fort à penser que les philosophes et les médecins, dont M. Héricourt réclame l'aide dans son substantiel article du mois de novembre[1], n'auront qu'à constater la justesse des observations du maître et à élargir un peu le cercle qu'il a tracé.

Rien n'est plus facile que cette vérification. Il ne s'agit pas du contrôle banal reposant sur l'appréciation de diverses personnes qui peuvent ne pas voir avec les mêmes yeux; il est un moyen scientifique de mesurer exactement la valeur de la graphologie, un critérium irréfutable de son excellence.

Ce critérium, c'est l'hypnotisme, cet autre procédé de psychologie expérimentale. Si quelqu'un d'autorisé, M. Féré ou M. Binet, par exemple, éprouvait la Graphologie dans une série d'études spéciales, il arriverait à la conclusion suivante :

1. Voir la *Revue philosophique*, novembre 1885, p. 499.

En modifiant par suggestion les états de conscience du sujet, on modifie également, en même temps et symétriquement, l'écriture de ce dernier. Si on lui suggère la colère, la tristesse, l'orgueil, la coquetterie, le graphisme renfermera, aussi longtemps que le scripteur sera sous l'influence de la suggestion, les signes graphiques de la colère, de la tristesse, de l'orgueil et de la coquetterie.

M. Héricourt parle de la loi d'analogie. J.-H. Michon la connaissait bien cette loi; il en usa et en abusa même un peu; il la fit entrer pour une bonne part dans son système, qui se développa néanmoins, presque à l'abri de toute critique, jusqu'au jour où le démon de la synthèse et de la classification vint en troubler l'ordonnance.

Les seules divisions à établir sont, en effet, celles qui dérivent de la nature même des observations.

L'écriture contient un certain nombre d'idiotismes qui résultent de la manière d'être dans la vie et se transmettent des uns aux autres par esprit d'imitation. Rarement un prêtre oubliera de faire précéder son graphisme épistolaire d'une petite croix, le franc-maçon mettra ses trois points symboliques dans sa signature, un peintre en dessinera les initiales avec fantaisie.

C'est la partie purement empirique de la graphologie. Un trait dénote la profession, à peu près comme la position de la rotule du genou indique au médecin le métier de tailleurs d'habits.

Le graphisme, parfois, est l'expression du tempérament, l'indice des troubles qui se produisent dans la machine humaine, et même correspond à telle ou telle particularité physique. Il arrive qu'on peut diagnostiquer l'hystérie, la dipsomanie, la folie, et prévoir le suicide. Quinze fois sur vingt, d'autre part, la couleur des cheveux du scripteur se révèle dans l'écriture pour l'observation exercée. Quel rapport existe entre la nuance des cheveux et tel trait graphique? Interrogation sans réponse, mais la concordance est là.

Il est, paraît-il, une secte graphologique dont les adeptes font à distance le portrait complet de la personnalité physique. Les résultats obtenus par eux échappent à toute appréciation, leurs procédés d'analyse se transmettant d'initié à initié et n'ayant jamais affronté le grand jour. Mais le but poursuivi par cette école fût-il atteint que ce ne serait encore qu'une face empirique de la graphologie. J.-H. Michon ne voulait pas que l'on prît la personnalité physique pour objectif.

La véritable graphologie est celle qui permet d'atteindre l'état de conscience par delà le phénomène scriptural et physiologique. Et celle-là est un merveilleux instrument d'analyse; tout ce qui se trouve dans l'écriture se trouve également dans le moi; la complexité des sentiments volontaires, affectifs ou intellectuels du moi, est rendue dans une complexité similaire, par les signes corrélatifs qui s'étalent sur le papier; les émotions les plus fugitives laissent leur trace. Il ne s'agit que de voir, d'analyser et de comparer, pour arriver à traduire sans erreur les hiéroglyphes de la pensée.

Il ne faudrait pas prendre au pied de la lettre ce que dit M. Henri Marion dans son analyse du livre de M. Crépieux-Jamin [1], que la graphologie est morte chez nous avec J.-H. Michon, pour ressusciter plus brillante que jamais de l'autre côté des frontières.

Le traité de M. Crépieux-Jamin est assurément une bonne compilation, où se trouvent consignées quelques excellentes observations nouvelles, et quelques observations originales qui demandent vérification, mais il a le grand tort de n'avoir été écrit qu'après les publications de J.-H. Michon, qui en a fourni toute la moelle et même la théorie des écritures harmoniques ou inharmoniques.

En outre, l'auteur passe un peu trop sous silence la Société française de Graphologie, dont le siège est à Paris, et les travaux de quelques-uns des sociétaires, tels que M. Varinard et Mgr Barbier de Meurtault, travaux dont les graphologues russes, suisses ou autrichiens pourraient encore tirer profit.

Dans une conférence de l'année dernière, l'un de mes confrères en graphologie disait : Le mécanisme des états de conscience de l'être humain fonctionne comme s'il était enfermé dans une cage de verre, devant les yeux du graphologue, qui peut démonter, les unes après les autres, les différentes pièces de la sensibilité, de la pensée et de la volonté, de même qu'un horloger démonte les rouages qui composent le mécanisme d'une pendule.

Nous avons encore quelques hommes qui peuvent remplir ce rôle d'horlogers de la pensée humaine ; l'avenir de la graphologie, en France, n'est donc ni perdu, ni compromis.

G. Hoctès.

1. Voir la *Revue*, numéro précité, p. 529.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Chauvet (Emmanuel). La Philosophie des médecins grecs. Paris, Ernest Thorin, 1886, in-8, lxxxix-604 p.

« Voilà, en résumé, dans l'état des documents, ce que la médecine grecque nous paraît avoir apporté à la philosophie. On peut affirmer, sans crainte d'erreur, que la lecture des œuvres médicales d'Alexandrie, qui ont sombré, nous montrerait des doctrines philosophiques que nous ne soupçonnons pas. Mais, tout se bornât-il à ce que nous savons, il nous semble que la médecine grecque aurait encore bien mérité de la philosophie. On a écrit une thèse latine sous ce titre : *De l'origine de la médecine, et comment la philosophie a concouru à ses développements.* La thèse inverse n'est pas moins vraie : et si la philosophie a ses origines dans l'esprit humain lui-même, elle ne s'est pourtant pas faite toute seule; elle a reçu de la médecine autant qu'elle lui a donné, par une réciprocité qui était dans le génie de la Grèce comme elle est dans la nature des choses. »

C'est l'auteur qui termine ainsi par où il aurait fallu commencer, son intention étant de soutenir une thèse, ou plutôt une anti-thèse, à laquelle il a consacré un volume assez gros et très incomplet, à ne considérer que les promesses du titre, ou inexact ou trop ambitieux; car ce n'est point des médecins grecs en général qu'il s'occupe, en tant que philosophes, mais de deux seulement, Hippocrate et Galien; encore le premier est-il sacrifié au second, qui remplit à lui seul cinq cents pages sur six cents; le reste est donné à l'introduction, laquelle pourrait tenir lieu d'un programme à développer, si l'on y trouvait du moins tous les éléments du sujet en raccourci.

On se tromperait donc en jugeant l'ouvrage sur l'étiquette, à moins de croire que le médecin de Cos et le médecin de Pergame représentent toute la médecine grecque : ce serait leur faire beaucoup trop d'honneur et manquer à la justice qui est due à d'autres que la superstition des bas siècles de l'antiquité ne qualifia point de divins, malgré leur rare mérite.

Galien ayant passé sa vie à faire l'apothéose d'Hippocrate, il pensait évidemment ce qu'un autre partisan de l'autorité du dogme devait répéter sur tous les tons : « Il n'y a point d'autre dieu que Dieu, et

Mahomet est son prophète. » Cette épigraphe ne messiérait point à l'ouvrage de M. Chauvet, s'il n'oubliait le Dieu de Galien pour son apôtre, un bon apôtre, très actif, très ardent, sinon très convaincu, qui fit, non sans succès, de la propagande à son profit, pour son propre compte, et détourna dévotement une bonne partie de l'encens qu'on offrait à son idole, comme le sacrificateur et le prêtre que leur métier sacré oblige à vivre de l'autel.

Cet Asiatique à l'esprit souple et retors, d'une dialectique inépuisable et subtile, plein de lui-même encore plus que de son Dieu, fut un pontife et un hiérophante. C'est de lui proprement que date le culte d'Hippocrate ; c'est lui qui l'a fondé, et si solidement, que cette superstition singulière n'a pas encore disparu sans retour. Il n'y a pas cinquante ans qu'on disait encore avec un respect religieux : « le divin vieillard », comme il arrive encore de dire « le divin Platon »; singulière liturgie qui rappelle beaucoup trop l'apothéose des empereurs romains, le divin Jules, le divin Auguste, et autres divinités impériales qui faisaient rire Sénèque et Julien.

Dans nos Facultés de médecine, le culte des anciens, poussé jadis jusqu'à la superstition, a fait place à la culture des microbes, et l'antique chaire d'Hippocrate, remplie si dignement par Cabanis, sous la première république, n'est plus qu'un souvenir classique. On ne se découvre plus en prononçant ce nom illustre, autrefois réputé sacré; et nos amphithéâtres de clinique, ornés de sentences hippocratiques, n'entendent plus les hommages des croyants fidèles, comme Laënnec et d'autres. Il n'y a plus de croyants, et le Dieu a déserté le temple. Si, pour donner satisfaction à l'esprit du jour, qui penche visiblement du côté des parasites et des infiniment petits, un cours de *bactériologie* (c'est le mot consacré) venait s'ajouter à tant d'autres, il y a grande apparence que le professeur ne se mettrait point sous la protection d'Hippocrate ou de Galien. La petite bête que cherchaient les anciens médecins ne ressemble que de très loin à celle que cherchent les modernes; et, dans la recherche de la vérité, on n'invoque guère que les divinités présentes, par une autre espèce d'apothéose qui rend un homme immortel sa vie durant. C'est beaucoup plus positif, sinon plus raisonnable. La manie de notre siècle est de dicter ses arrêts à la postérité, comme si ce juge impartial et souverain n'avait pas le droit imprescriptible de revision et de cassation.

M. Chauvet, qui est un contemporain, use de ce droit généreusement pour confirmer la gloire de ces vieux maitres de la médecine qu'il honore avec une ferveur religieuse et une naïveté d'admiration singulièrement touchante. C'est à ces sentiments d'une autre époque, à cette dévotion ardente que le panégyriste un peu prolixe d'Hippocrate et de Galien doit son originalité. Si la Faculté et l'Académie de médecine comptaient encore parmi leurs membres des médecins-philosophes, ou des philosophes-médecins, il aurait droit à un diplôme d'honneur et à une place d'associé libre ou de correspondant national, en sa qualité

de philiatre; et, en vérité, la récompense serait proportionnée au mérite unique d'adorer les vieilles divinités de l'Olympe médical en un temps où l'on se souvient à peine de l'antiquité, bien que l'antiquité ait agité, entre autres problèmes qui sont, comme on dit, à l'ordre du jour, ceux de l'étiologie et de la guérison de la rage et du choléra.

La médecine expérimentale, qui domine et régente la médecine clinique, celle qui se fait au lit du malade, n'a que faire de la tradition, et tout doucement elle se substitue à ce qu'on avait la bonté d'appeler autrefois l'expérience des siècles. Le milieu n'est point propice aux historiens; il l'est encore moins aux philosophes qui s'autorisent de l'histoire, comme M. Chauvet, si confiant dans l'avenir, qu'il espère, dans son optimisme imperturbable, que la micrographie et l'expérimentation associées finiront par produire une révolution, une réforme qui sera le renouvellement du spiritualisme.

Ce sont là des convictions et des espérances non moins respectables que chimériques; et de fait, si l'inoculation préventive s'emparaît un jour de la thérapeutique, si le procédé purement empirique de la vaccination s'étendait à toutes les maladies indifféremment, la médecine retournerait à l'empirisme brut, et les médecins ne seraient plus cousins, mais frères des vétérinaires. En effet, le problème jusqu'ici si complexe de la connaissance du mal et du remède se réduirait à cette formule : Étant donnée une maladie, en rechercher le microbe et l'inoculer. Simplification de l'étiologie et du traitement à laquelle ne songèrent jamais les plus hardis des réformateurs, ni Asclépiade, ni Brown, ni Broussais, médecins et physiologistes, il est vrai, et partant infiniment plus préoccupés des fonctions organiques et vitales que des phénomènes purement physiques et chimiques.

Évidemment l'admirateur enthousiaste de l'*Introduction à la médecine expérimentale* n'a point réfléchi aux conséquences de son admiration et de son enthousiasme pour un livre dont la valeur est petite aux yeux du médecin-philosophe. Encore est-il bon d'ajouter que Claude Bernard fut un physiologiste expérimentateur avec des velléités philosophiques, tandis que le monopole de l'expérimentation est aujourd'hui aux mains des physiciens et des chimistes, dont les tentatives pour s'emparer de la science de la vie datent d'avant la Renaissance; si bien que, sans vouloir préjuger l'avenir, qui est l'inconnu, tout médecin qui tient de l'histoire de son art la prudence et le scepticisme, en autres termes qui sait penser et douter d'après l'expérience des siècles, tout médecin, instruit par le passé, résistera, s'il est sage, aux promesses fallacieuses d'une panacée universelle et d'une pathologie facile, comme le serait celle qui inscrirait tout simplement le remède infaillible à côté du mal certain.

La logique du médecin qui sait son métier et qui connaît son art fait la place très large à la méthode, au doute, et très petite à l'évi-

dence et à la certitude, plus familières aux mathématiciens qui déduisent qu'aux observateurs qui opèrent par induction.

Il serait trop facile d'abuser contre M. Chauvet des digressions qu'il a cru devoir faire pour donner à son livre, tout archaïque, ce qu'on appelle, en argot de journaliste, un cachet d'actualité. Outre que ces excursions intempestives n'ajoutent rien à l'intérêt du sujet, elles ne peuvent que dérouter et dépayser le lecteur étranger aux secrets ou du moins aux difficultés de l'histoire d'un art dont les progrès se sont péniblement accomplis à travers tant de vicissitudes. La question des anciens et des modernes, en médecine, est encore à traiter; elle est, pour ainsi dire, toute neuve, et ce ne sont pas les guides auxquels M. Chauvet a cru devoir se fier qui pouvaient le conduire sûrement à travers les mille détours de cet inextricable labyrinthe; les uns, surchargés d'érudition et pensant peu par eux-mêmes, justifient le mot profond d'Héraclite, πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει; les autres n'ont ni savoir ni autorité, et l'on s'étonne de trouver leurs compilations sans conscience alléguées dans un ouvrage si docte et si consciencieux.

Il est vrai que l'histoire de la médecine a tenté jusqu'ici plus de compilateurs érudits que de véritables philosophes; ce qui ne veut pas dire que des auteurs comme Schulze, Ackermann, Sprengel, Hecker, soient des historiens à la douzaine. Pour la partie ancienne, nul n'a encore surpassé le savant et judicieux Daniel Le Clerc, qu'un ramassier de notre temps a comparé au bon Rollin, comme si l'ancienne médecine avait trouvé en lui un historien comparable à Niebuhr ou à Mommsen, à Grote ou à Curtius. Le médecin de Genève, si modeste dans sa bonhomie charmante, est celui qui a le mieux connu les sources, et s'il s'arrête après avoir exposé le système de Galien, c'est parce qu'il n'avait pas eu le temps de lire et de digérer tous les médecins grecs et latins qui remplirent l'intervalle de la période galénique à la période arabe.

Les Arabes vécurent littéralement des Grecs, en particulier d'Aristote et de Galien, dont ils furent les copistes infidèles et serviles, les commentateurs prolixes et fastidieux. D'eux provient presque tout ce qu'il y a de nauséabond dans la scolastique du moyen âge, où régnèrent côte à côte le médecin et le philosophe, travestis par les Arabes. M. Chauvet n'allègue qu'une seule fois Avicenne, en passant, et il n'a pas eu la curiosité de suivre Galien chez ses partisans fanatiques, qui, après avoir concilié le galénisme avec l'arabisme, sacrifièrent ce dernier à leur idole, et se proclamèrent galénistes, comme d'autres fanatiques se proclamaient cicéroniens.

En exposant les fortunes diverses de Galien chez les Arabes et chez les modernes, l'auteur eût retourné la médaille dont il n'a voulu montrer que l'effigie, et le revers de cette médaille aurait appris au lecteur qu'il n'est point au monde d'autorité si bien établie qui ne finisse par céder la place à la vérité.

Dans ce voyage hors du monde ancien à la suite de son héros,

M. Chauvet aurait eu l'occasion de rendre justice et hommage à s confrères en galénisme, parmi lesquels il convient de citer en premiè ligne les éditeurs de l'auteur le plus fécond de l'antiquité profane, singulièrement ceux qui ont eu le courage de publier toute l'encycl pédie galénique : Asulanus et Opizoni (Venise, Alde, 1525, 5 tomes in folio); Leonhard Fuchs, Joachim Camerarius, Jérôme Gaemusaeu (Basle, 1538, in-folio, 5 vol.); René Chartier, savant jurisconsulte médecin célèbre, professeur au Collège de France, le premier q donna une édition grecque-latine des œuvres réunies d'Hippocrate de Galien, en 13 volumes in-folio (Paris, 1639-1679), achevée après s mort par deux de ses confrères, Blondel et Lemoine. Il y consuma s vie et sa fortune; ce monument de son admiration ne lui coûta pa moins de cinquante mille écus. Peut-être que l'édition tant vantée tant critiquée de Chartier eût été surpassée, si les immenses matériau amassés pendant cinquante ans par Gaspard Hoffmann, un des plu savants et des plus renommés médecins du XVII[e] siècle, avaient été m en œuvre; et l'on aurait mieux aujourd'hui que l'édition de Kuh (Leipzig, 1821-1823, in-8°, 20 tomes en 22 vol.), plus commode que bel et correcte. Parmi les abréviateurs de Galien, il en est un qui méri une mention spéciale, à cause de sa haute réputation de médecin d'helléniste, l'Espagnol Andrès Laguna, dont l'abrégé méthodique lumineux n'eut pas moins de cinq éditions. Le P. Labbe et le laborieu Goulin ont aussi bien mérité de l'histoire littéraire et de la médeci par leur biographie de Galien.

On formerait une grande bibliothèque en réunissant les éditio partielles et générales, grecques, latines, gréco-latines du plus proli des auteurs anciens, et les écrits louangeurs, critiques, polémique apologétiques, les thèses et les dissertations dont les œuvres et la pe sonne de Galien ont été l'objet depuis l'invention de l'imprimeri Jamais commentateur ne fut plus commenté, annoté, pillé et mis contribution. Il n'y a peut-être que saint Augustin et saint Thomas q aient eu une autorité comparable à la sienne, après la chute d'Aristot car le galénisme a duré plus longtemps que l'aristotélisme; mais il été tellement ruiné lui-même, qu'il serait aujourd'hui plus aisé de re susciter Aristote que Galien.

Rien que ce rapprochement eût pu fournir à M. Chauvet des cons dérations utiles sur cette question : Comment se fait-il que des phil sophes qu'on pouvait croire noyés reviennent sur l'eau, tandis que l médecins, une fois coulés à fond, y restent? Il ne serait point oise de la résoudre, puisque la solution ou tout au moins l'élucidation d' pareil problème pourrait servir à montrer les ressemblances et l différences qu'il y a entre la philosophie et la médecine. Détermin les rapports réels de deux sciences (?) aussi incertaines, ce serait u tâche digne d'un philosophe-médecin ou d'un médecin-philosophe, plus simplement d'un amateur de la médecine et de la philosophie, q serait aussi un ami sincère et dévoué de la vérité.

Descartes, que M. Chauvet rapproche, on ne sait pourquoi, de Galien, Descartes confesse que l'amélioration de l'humaine espèce ne peut venir que de la médecine, semblable en cela seulement à l'iatrosophiste qui assure, dans un des livres les plus singuliers de la collection hippocratique, qu'il n'est possible de connaître la nature humaine que par la médecine.

Malgré son spiritualisme, M. Chauvet n'est pas éloigné de cet avis, puisque sa thèse consiste à soutenir que la philosophie doit beaucoup à la médecine. Aussi admire-t-il Hippocrate et Galien beaucoup plus qu'il ne convient, même à un philosophe reconnaissant, et, pour justifier son admiration, il se croit tenu de montrer que le maître et le disciple avaient une philosophie complète, c'est-à-dire un corps de doctrine formé des trois divisions admises par l'antiquité : physique, logique et morale.

On ne peut s'empêcher de sourire au souvenir des textes sur lesquels opère M. Chauvet, peut-être avec plus de confiance que de critique.

Sous le nom d'Hippocrate, et l'on sait qu'il y a eu beaucoup d'homonymes, il nous reste un recueil d'écrits incohérents, contradictoires, les uns achevés, les autres ébauchés, qui embrassent un espace de trois siècles environ, et dont la lecture ne peut produire qu'un scepticisme prudent. La classification de ces écrits disparates est une chimère et un casse-tête. Tous les érudits qui s'y sont essayés ont fait preuve de savoir ; mais la solution du problème est aussi peu avancée qu'elle l'était au XVIe siècle ; et de ce chaos, de ce pêle-mêle d'écrits de toute provenance, il est aussi malaisé de tirer une doctrine médicale qu'une doctrine philosophique. Beaucoup de ces traités réputés classiques sont indéchiffrables, inintelligibles par conséquent, comme il appert des travaux du docte médecin hollandais, feu Zacharie Ermerius, lequel n'a pas osé traduire en latin, dans sa somptueuse édition d'Hippocrate, quantité de passages désespérés que Littré a bravement rendus en français. Le commencement du savoir est de reconnaître son ignorance, et c'est pour cela que l'école de M. Cobet mérite le respect et la reconnaissance des savants. Quand on lit dans la *Mnémosyne* les corrections partielles du texte de Galien, on regrette que ce grand philologue n'ait pas eu l'idée d'entreprendre une édition de cet auteur, dont les écrits sont remplis d'erreurs et de fautes grossières, sans compter que beaucoup ne sont pas authentiques, car il y a un faux Galien, comme un pseudo-Lucien et un pseudo-Plutarque, et les éditions de ce polygraphe lui font honneur de beaucoup d'écrits évidemment apocryphes, ainsi qu'on le voit par les deux opuscules que Galien lui-même a pris la peine de rédiger pour donner une liste de ses ouvrages et indiquer l'ordre dans lequel ils doivent être lus.

Les quelques éditions partielles publiées en Allemagne dans ces dernières années montrent ce qu'il faudrait faire pour arriver à un texte épuré et correct d'un auteur qui écrivait à la diable.

Avant ce travail préliminaire, on risque fort de s'égarer en soute-

nant des thèses sur la philosophie d'un homme qui, en dehors de son culte pour Hippocrate, ne se piquait guère d'esprit de suite. Plus passionné pour la dialectique, où il était passé maître, que pour la vérité, cet enragé disputeur mettait dans la controverse une passion qui jure avec son nom si doux, image du calme et de la sérénité : pour un rien, il assimile ses adversaires à des porcs ou à des ânes; ce qui n'empêche point M. Chauvet d'en faire un moraliste et même un théologien, bien qu'il ne puisse ignorer que son héros fuyait devant la peste, et qu'il croyait à la divinité d'Esculape et à l'origine céleste des songes. Au lieu du mot théologie, il eût mieux valu écrire téléologie, car ce philosophe bigarré, bariolé, multicolore et versicolore, s'obstinait à croire aux causes finales, ce qui n'est pas de nature à recommander un médecin aux philosophes dignes de ce nom.

Comme tous les ergoteurs, Galien était peut-être de bonne foi au moment même où il écrivait; mais on ne trouve point chez lui de convictions sincères, d'opinions suivies, en un mot la constance du philosophe et du sage. Le plus remarquable de ses opuscules, qui traite de la subordination du moral au physique, jure avec le gros ouvrage qui a pour but de mettre en évidence la conformité des dogmes d'Hippocrate et de Platon. M. Chauvet, qui a traduit Platon, pour lequel il a naturellement beaucoup de penchant, n'est pas éloigné de partager les vues et les opinions variables d'un homme qui l'a séduit par l'étendue de son savoir, par sa faconde sans pareille, par l'aplomb avec lequel il juge insolemment des maîtres qui valaient mieux que lui, mais gênants pour ses projets de domination; car, il ne faut pas s'y tromper, Galien aspirait à la dictature, et cette dictature a duré quinze siècles, au grand préjudice de la médecine et de la philosophie. Pour émanciper l'une et l'autre, il a fallu briser le joug que cet ambitieux intolérant fit peser sur tant de générations, en consacrant, au nom d'Hippocrate, des erreurs de fait et de doctrine qui prévalurent contre la vérité.

Si M. Chauvet s'était inquiété tant soit peu des écoles médicales issues du mouvement alexandrin, en prenant pour guide, non pas Galien, mais des autorités moins suspectes, il eût abouti vraisemblablement à d'autres conclusions moins optimistes. Il n'a rien dit de la secte pneumatique; il s'est fié à des guides suspects pour l'école méthodiste, et il n'a pas vu le parti qu'un philosophe indépendant pouvait tirer des écrits de Sextus improprement nommé l'Empirique.

C'est là que se trouve la solution de ce problème qui résume toute la philosophie de la médecine dans l'antiquité : En quels rapports étaient l'empirisme, le scepticisme et le méthodisme? Qui résoudrait ce problème tout neuf aurait bien mérité des philosophes qui s'intéressent à la médecine, et des médecins qui aiment la philosophie. *Exoriare aliquis.*

J.-M. GUARDIA.

Émile Beaussire. — LES PRINCIPES DE LA MORALE, 1 vol in-8°, 307 p. Paris, Félix Alcan, 1885.

Sous ce titre, *Les principes de la morale*, M. Beaussire a condensé en une œuvre nouvelle des études publiées à différentes époques, notamment sa thèse sur le « fondement de l'obligation morale », qui remonte à 1855. Ce n'est pas, Dieu merci, son testament philosophique : chemin faisant, au contraire, il nous promet une théorie du droit, qui sera la très bien venue et qui, nous l'espérons, ne se fera pas trop attendre; mais c'est un ouvrage d'ensemble, capital évidemment à ses yeux, où il a eu à cœur de résumer, de coordonner, en le passant au crible, tout ce qu'il avait écrit sur la morale. Cet ouvrage a l'intérêt de tout livre dans lequel un esprit profondément sincère vient, au moment de sa pleine maturité, dire sa pensée définitive sur les problèmes à l'étude desquels il a voué sa vie.

La pensée de M. Beaussire n'a pas subi de transformation brusque : ceux qui ont suivi ses travaux dès l'origine le reconnaîtront tout entier. Il n'est pas de ceux qui, après avoir donné des gages éclatants à une école, se sentent soudain emportés vers une autre, déconcertant la critique par la richesse même de leurs idées et la diversité de leurs points de vue. La bonne foi qui chez d'autres se traduit par la mobilité, chez lui prend la forme de la constance. Un des plaisirs qu'on trouve à le lire est celui de la sécurité. Lui aussi, toutefois, s'est renouvelé depuis trente ans. S'il n'y a pas eu de révolution proprement dite dans ses idées, ses idées ne laissent pas d'avoir suivi une évolution assez marquée. M. Beaussire est de son temps; il s'est tenu au courant des nouveautés, qui ne lui font pas peur. Loin de fermer sa porte aux bruits du dehors pour n'avoir pas à changer son siège fait, il a voulu lire tout ce qui touchait à ses études de prédilection, n'appliquant pas seulement ses opinions comme criterium à celles des autres, mais les opinions des autres comme pierre de touche aux siennes propres. M. Bersot disait d'un de nos maîtres qu'il aimait le talent, et qu'il y aurait toujours au moins ce lien entre lui et les jeunes gens qui donnent trop à son gré dans des nouveautés aventureuses. On pourrait dire de même que M. Beaussire aime les idées, et que l'impartialité de bonne humeur, mieux que cela, l'ouverte sympathie avec laquelle il accueille tout nouveau sujet de discussion, maintient les communications entre les hardiesses contemporaines, même quand il les condamne, et sa doctrine, d'une inspiration toute classique.

Défendre cette doctrine contre le flot des théories nouvelles, mais la rajeunir en même temps à leur contact, la faire profiter discrètement de ce qu'elles ont d'acceptable, voilà ce que M. Beaussire s'est proposé. Son travail est essentiellement éclectique. De tous les ouvrages publiés en France dans ces dernières années, non sur la morale seulement, mais sur toutes les questions qui l'intéressent, il en est bien peu de quelque valeur qu'il n'ait au moins cités, soit pour les combattre, soit pour s'en servir. La thèse de M. Victor Egger sur la *Parole intérieure*,

celle de M. Alexis Bertrand sur l'*Aperception du corps humain par la conscience*, les recherches de pathologie mentale de M. Ribot, sont mises à profit, aussi bien que les écrits moraux de MM. Janet, Caro, Bouillier, Joly, Charaux, Vacherot, Fouillée, Guyau, ou de Mme Coignet, ou de Mme Clémence Royer. Seule l'école criticiste paraît omise, mais c'est que l'auteur a préféré remonter directement à Kant. Je ne parle pas des Anglais contemporains, Mill, Bain et Spencer; ils obtiennent, ce dernier surtout, une large part d'attention. Il est vrai qu'en raison même de leur nombre, ces ouvrages ne peuvent être ni analysés ni discutés de près. Très peu même sont l'objet d'un résumé proprement dit : à la grande majorité il n'est fait que des allusions ou de courts emprunts. Mais le but aussi n'était pas de nous donner une série d'études critiques. C'est à un ouvrage dogmatique que nous avons affaire : on ne peut que savoir gré à un philosophe dogmatique, à un moraliste dont l'opinion est arrêtée et la conviction profonde, de rester aussi ouvert aux idées des autres. L'intolérance est si naturelle, dans les choses de la conscience! La mesure est si rarement gardée entre l'indifférence et la croyance exclusive qui se grise de son propre vin. M. Beaussire est un esprit vraiment libéral : ce n'est pas la première preuve qu'il en donne, mais ce n'est pas non plus la moindre.

A mon gré, il paraît trop s'excuser de son travail, comme s'il doutait de l'intérêt ou du profit que le public y peut trouver. Il n'y a pas tant à se justifier pour avoir cherché à tirer au clair sa propre pensée sur les principes de la morale. Le sujet n'est pas neuf, assurément; comme on l'a traité avant nous, on le traitera encore après; mais si c'était une raison, en philosophie, d'abandonner les questions dès qu'elles sont rebattues, auxquelles n'eût-on pas renoncé dès l'antiquité même? Le tout est de les rajeunir en les posant bien et en y apportant sa personnalité. On a toujours raison de les reprendre quand on croit avoir quelque chose à dire; et l'on a cent raisons pour une dans une crise comme celle que traverse en ce moment la morale, crise dont la gravité ne peut échapper à personne. C'est une question, à la vérité, de savoir si, par l'examen de conscience philosophique auquel on se livre en pareil cas, on est utile à d'autres qu'à soi-même. J'incline à croire que, dans une grande anarchie d'idées, rien ne vaut, pour tirer les âmes de l'incertitude, que l'effort spontané qu'elles font pour en sortir. C'est à chacun de s'aider lui-même. Nul ne peut lever pour moi des doutes dont je ne souffre pas, coordonner dans mon esprit des doctrines que j'ignore peut-être, ou qui peut-être ne me causent point d'embarras. Il ne saurait cependant être inutile de donner un bon exemple. Des milliers d'esprits, ayant reçu à peu près la même culture que vous, puis subi les mêmes influences, se trouvent dans un état voisin du vôtre : la synthèse que vous leur offrez leur est utile directement, les aide à trouver leur assiette. Aux autres vous faites sentir au moins la nécessité de chercher la leur.

Ce qui serait d'une utilité plus que douteuse, ce serait une sèche analyse du livre de M. Beaussire : on ne l'attend pas de nous. Nous

voudrions donner envie de le lire et non en dispenser. Qu'il nous suffise donc d'indiquer son plan et ses conclusions générales; après quoi il nous permettra de relever deux ou trois points sur lesquels nous ne pouvons nous empêcher de faire des réserves, cela d'ailleurs plutôt au nom de ses principes mêmes que contre eux, car nous les acceptons dans leur ensemble.

Ce pluriel, « *Les principes* de la morale », mérite avant tout l'attention : il annonce bien l'ouvrage, il en trahit d'avance le fort et le faible. On ne manquera pas de le critiquer, de l'opposer au moins à celui du livre que M. Secrétan a donné en même temps sur le même sujet, « *Le Principe* de la morale. » Ce dernier titre, évidemment, promet plus d'unité dans la pensée, plus de rigueur systématique. A quoi bon plusieurs principes si un suffit? Ceux que satisfait la synthèse de M. Secrétan trouveront donc celle de M. Beaussire timide et insuffisante. Et de fait, même en lui passant son pluriel, il est permis de trouver qu'il multiplie vraiment trop les principes de la morale, qu'il y a abus, par exemple à appeler de ce nom toutes les conditions de la « morale subjective », non la liberté seulement et la personnalité (qui déjà sont des attributs nécessaires du sujet moral et non des principes de la conduite), mais jusqu'aux éléments inférieurs de la personnalité, comme la santé et les dons héréditaires. Nous ne sommes pas, néanmoins, pour lui tenir rigueur sur ce point. La grande affaire est de reconnaître ces conditions de la vie morale concrète, d'en tenir compte, de leur donner la place qu'il convient dans la doctrine qu'on édifie; M. Beaussire le fait, et il faut lui en savoir gré. Ce n'est pas qu'on ne puisse le faire aussi bien en assignant un « principe » unique à la morale : M. Secrétan n'a-t-il pas été le premier à appeler l'attention sur les faits de solidarité? Seulement la passion de l'unité, bien qu'elle soit le signe et la condition d'une vraie puissance spéculative, offre en morale un danger spécial, que n'évitent pas aisément ceux qu'elle possède, et auquel on se félicite que M. Beaussire ait échappé. *Le Principe* de la morale, comme de tout, ne peut être que Dieu; c'est à Dieu qu'il en faut venir dès que l'on pousse à bout quelque recherche que ce soit. De là, chez les esprits qui se livrent à ce besoin d'unité, la prédominance presque inévitable des préoccupations théologiques.

On peut trouver que c'est leur force : chez M. Secrétan, par exemple, le secret de la profondeur paraît bien être là, et l'inconvénient est quasi nul, grâce à l'esprit essentiellement libéral et philosophique qui empêche en lui le penseur d'être dupe du croyant. Mais n'est-ce pas là une exception, très remarquée précisément parce qu'elle est rare? Combien y a-t-il de théologiens moralistes, dont la morale ne souffre pas plus ou moins (à notre point de vue, bien entendu) des habitudes théologiques? En pensant au grand nombre des exclusifs et des intolérants, on ne peut s'empêcher de goûter l'honnête et large éclectisme qui a dicté à M. Beaussire cette belle page finale de son Introduction : « Nous n'avons pas l'ambition d'édifier un nouveau système sur les débris ou avec les

débris des anciens. Nous acceptons l'idée de l'évolution dans toutes les sciences sans excepter la morale. Malgré ses prétentions à l'immutabilité, la morale n'a pas échappé à une évolution continue; mais c'est une évolution conservatrice, qui n'a été que le développement des mêmes principes et des mêmes systèmes, toujours contestés, mais toujours renaissants, se complétant et se rectifiant les uns les autres par les efforts mêmes qu'ils font pour s'entre-détruire. Morale du plaisir, morale de l'intérêt, morale du bien idéal, morale religieuse et divine, autant d'étiquettes.... qui sont loin de marquer une opposition absolue entre les doctrines, mais plutôt une diversité analogue à celle d'une série de sphères qui s'envelopperaient les unes les autres..... Ceux qui trouvent ou qui croient trouver dans les considérations religieuses, avec la plus haute satisfaction de la pensée, la force morale la plus sûre et la plus efficace pour l'accomplissement du bien, n'ont aucune raison de les abandonner pour ne pas dépasser l'horizon de ceux dont l'esprit s'en détourne on ne peut y atteindre. Ce serait demander aux voyants de se crever les yeux pour rétablir entre eux et les aveugles l'universelle égalité des connaissances. Mais non moins absurdes seraient les voyants qui croiraient n'avoir rien de commun avec les aveugles parce qu'ils ont un sens de plus. En morale, comme dans tout le reste, l'universalité absolue est une chimère; mais ce qui n'est pas une chimère, c'est l'utile échange de pensées et de sentiments qui peut s'établir d'une sphère à l'autre; c'est aussi, à travers la différence des points de vue, le respect, la tolérance, la fraternité. La première et la plus large leçon de morale, dans l'ordre spéculatif et dans l'ordre pratique, est la légitimité de certaines divergences sur les principes mêmes de la morale. »

Notez que l'auteur est lui-même des voyants : il s'élève jusqu'au principe métaphysique et divin de la morale, auquel il consacre tout son IVe livre. Il lui semble non seulement possible et légitime, mais nécessaire, si l'on veut être complet, d'admettre « une morale religieuse », c'est-à-dire « une volonté divine comme principe suprême de la morale, un Dieu rémunérateur en même temps que législateur. Son livre finit même par un chapitre sur les devoirs envers ce Dieu, principalement sur « le devoir de la prière ». Mais on ne doit pas s'y tromper; ces croyances chez lui, comme chez Kant, n'arrivent qu'à titre de postulats, comme couronnement, non comme base de la morale. Il tient, il est vrai, à voir des démonstrations des « preuves » de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, où Kant ne voulait voir que des présomptions. On se demande si cette insistance dogmatique est bien heureuse, si ce n'est pas forcer et fausser un peu les besoins de la conscience que d'y voir des droits absolus et d'en tirer des conclusions nécessaires sur ce qui par nature ne saurait être objet de science. Comment M. Beaussire ne s'aperçoit-il pas que, du moment où Dieu serait ainsi démontrable, c'est à la base de la morale qu'il faudrait vraiment le mettre et non plus seulement au sommet? Les preuves en question, si preuves il y a, sont les plus simples de toutes, si simples qu'on peut s'y élever sans détou

et les faire entendre à tout le monde sans préparation. Quelle raison dès lors de les ajourner à la fin du livre? Que dire à ceux qu'elles satisfont, pour les empêcher d'y courir tout droit et de faire des dogmes ainsi acquis non un point d'arrivée, mais un point de départ? Nous ne sommes donc pas sûrs que la situation prise par notre auteur à l'égard des croyances métaphysiques soit tenable; Kant, sans nul doute, est plus conséquent. On a beau dire qu'il restera toujours assez d'incertitude sur l'existence de Dieu et la vie future, pour laisser une place suffisante au mérite, à la vertu désintéressée : on ne fera pas que ces « démonstrations » ne refroidissent un peu notre enthousiasme pour la vertu de qui leur prêterait sans hésiter toute la valeur logique que M. Beaussire leur attribue. Peut-être suis-je dupe du charme sans pareil avec lequel M. Renan a rendu à cet égard la pensée d'un Kant et d'un Marc-Aurèle; mais si profond que soit le respect dont je me sens pénétré pour les braves gens, sans acception de leurs croyances, je ne saurais m'empêcher de trouver plus de finesse et, si l'on veut, plus de poésie à la vertu que ne soutient pas un credo métaphysique trop arrêté. Précisément parce que les dogmes de la religion naturelle exercent l'action la plus directe sur la moralité, je ne puis me défendre de je ne sais quelle prédilection pour ceux qui, sans être si sûrs de ces dogmes, sans en chercher même la « démonstration », ne le cèdent à personne par la pureté de leur vie et la beauté de leur caractère.

Il n'en est pas moins vrai que, à tout prendre, l'inspiration de M. Beaussire est criticiste, c'est-à-dire morale encore plus que métaphysique et religieuse. Je le répète, en effet, et on ne saurait trop le remarquer, ces croyances auxquelles la morale le conduit, il ne les présente pas, quant à lui, comme des principes de la morale. S'il est logique en cela, peu importe ici. En fait, il pousse la tolérance jusqu'à commencer ces mêmes chapitres, dans lesquels il démontre l'existence de Dieu et l'utilité morale de la religion, par proclamer la « légitimité d'une morale sans religion et sans Dieu ». Les principes, tels qu'il les conçoit, tels qu'il les expose dans les trois livres qui font le corps de son ouvrage, n'ont en eux-mêmes rien de théologique. Qu'on en juge par cet excellent résumé que lui-même en donne (p. 238). C'est à propos des cas de conscience, que toute morale, dit-il, doit être en mesure de résoudre, dans l'examen desquels par conséquent les doctrines trouvent leur criterium. Il n'est nullement question à cet endroit de la volonté de Dieu; elle n'intervient que plus tard, et l'auteur avec raison ne cherche à en tirer là aucune lumière. Pour éclairer les questions de casuistique, il a assez des « trois ordres de principes auxquels il a ramené les bases de la morale », et les voici :

« D'abord les principes formels, tels que Kant les a reconnus, d'après le type fondamental de la volonté autonome. On appliquera utilement la première formule de Kant : « Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir qu'elle soit une loi universelle de la nature ; » formule trop générale, sans doute, pour qu'elle puisse servir dans tous

les cas, mais qui n'offre pas moins un excellent criterium. — On tro vera un profit du même ordre dans l'application des autres formul kantiennes...

« Les principes subjectifs| complètent les principes formels. On demandera, dans un cas donné, quel parti convient le mieux au mai tien et au développement de la personne humaine dans toutes ses co ditions de santé physique et morale, de dignité et de perfectibilité.

« Enfin les principes objectifs : les considérations d'utilité, d'intér bien entendu, au sens le plus large du mot, pour nous-mêmes et po autrui. Nous rechercherons quel est non seulement l'intérêt le pl grand pour le bonheur du plus grand nombre, suivant la formule Bentham, mais quel est l'intérêt le plus clair, le plus direct, le plus pr pre à engager notre responsabilité.

« Ces trois ordres de principes ne sont pas indépendants les uns d autres. Les principes objectifs sont subordonnés aux principes subje tifs et ceux-ci aux principes formels. Il ne faut jamais oublier ce subordination des cas de conscience et des formules destinées à résoudre. »

Voilà en raccourci tout l'ouvrage. Dans chaque partie, on trouver matière à cent remarques et discussions. Quelques pages un peu vi lies, par exemple sur la division des devoirs et autres questions d intérêt secondaire, nous ont paru çà et là ralentir le développement donner à un livre d'ailleurs si personnel je ne sais quelle appare inutilement scolaire. Mais la tâche serait infinie, de faire le départ en ce qui est neuf dans ces idées si sincèrement « repensées » et ce qui l moins, entre ce qui pénètre ou entraîne et ce qui laisse froid. Com preuve du soin minutieux avec lequel nous l'avons lu et de l'importa que nous attachons à ses moindres jugements dans ces choses mora où il fait si justement autorité, que M. Beaussire nous permette de chercher querelle sur deux points de détail, dans ce qu'il a dit des de conscience.

C'est une terrible chose que la casuistique. On ne peut l'esqui j'en conviens, même dans un livre sur les principes, puisque c'es qu'on les voit à l'épreuve; mais quel terrain glissant ! comme il est que la doctrine la plus pure ne perde pas à s'y aventurer! A m d'une page d'intervalle deux affirmations me rendent perplexe. La p mière (p. 240) est que les pratiques religieuses, quoiqu'elles ne so que des devoirs de vertu, ne sont en rien subordonnées au respect lois, bien que ce respect soit un devoir de droit strict; qu'on p légitimement, et cela au point de vue d'une morale tout huma mettre ces pratiques au-dessus des lois, parce qu'elles constituent devoirs d'un tel ordre que le sacrifice n'en peut être légitimement posé par aucune autorité extérieure. — J'accorde, est-il besoin de le d que l'autorité législative n'a pas le droit de m'imposer le sacrifice de croyances religieuses, ni de m'en interdire la manifestation inoffensi je glisse même sur les réserves (nécessaires cependant) qu'il y aur

à faire au nom de la liberté d'autrui et de l'ordre public, dans le cas extrême où les « pratiques religieuses » y seraient contraires. De ce que le pouvoir outrepasse son droit en me gênant dans mes « pratiques », s'ensuit-il réellement que, dans ce conflit, le devoir d'obéir aux lois ne puisse jamais primer, aux yeux d'une conscience scrupuleuse, le devoir de manifester sa foi par des pratiques? Ne peut-on pas concevoir et estimer pour le moins à l'égal des plus belles rébellions légitimes l'attitude d'un croyant qui, sans renier sa foi, ferait céder son droit de la traduire en pratiques devant son devoir d'obéir aux lois de son pays? J'entends bien qu'ici la loi est injuste, par hypothèse. Mais M. Beaussire parle si éloquemment de la nécessité d'obéir aux mauvaises lois comme aux bonnes, et du danger de vouloir choisir entre elles! Il ne s'agit pas d'abjurer ou de dissimuler par lâcheté : voilà ce que ne permet en aucun cas la conscience; il s'agit, tout en confessant sa foi, d'en contenir par raison les manifestations contraires à l'ordre civil, tel que le définit, à tort ou à raison, à un moment donné, le pouvoir régulièrement établi. Ne peut-il pas arriver que ce sacrifice, méritoire entre tous, soit moralement supérieur à la révolte, toujours plus ou moins passionnée, soit d'un meilleur exemple, et, à tout prendre, plus agréable à Dieu lui-même, sinon au Dieu historique, trop engagé dans les querelles des hommes, à coup sûr au Dieu que réclame et appelle la conscience morale?

Même scrupule à l'égard de cet autre passage (p. 241), d'ailleurs écrit sous la même inspiration. « Soustraire ses enfants à l'obligation légale d'une éducation publique où l'on voit un danger pour leur foi, ce peut être le plus impérieux des devoirs. » Voilà qui demanderait explication; car encore ne faut-il pas se plaire à voir un danger pour sa foi où peut-être il n'y en a point, ni se croire trop vite autorisé à se soustraire, n'importe comment, à une prescription légale régulièrement édictée. Esquivez ce qu'une loi a de déplaisant par tous les moyens que cette loi et d'autres vous laissent, résistez légalement, rien de mieux; mais tant qu'on est citoyen d'un pays et qu'on prétend en exercer tous les droits, n'est-ce pas une situation intenable, en conscience, que de se soustraire (et comment? par la fraude ou la violence?) aux lois dont on croit avoir à se plaindre?

Cela soit dit pour montrer une fois de plus les périls de la casuistique et comment les principes risquent de venir s'y achopper, nullement pour reprocher aux principes de M. Beaussire un manque de fermeté et encore moins d'élévation. Peut-être cependant ces mêmes principes pourraient-ils être coordonnés plus rigoureusement, fondus ensemble d'une manière plus intime. On s'aperçoit encore un peu que l'ouvrage est fait de morceaux remontant à différentes dates et répondant à des états d'esprits différents. A l'origine, l'auteur ne concevait pas tout à fait comme aujourd'hui les rapports de la religion et de la morale; cette religion naturelle si pure, si sympathique, dont il fait à présent le terme et comme l'efflorescence de la moralité, il la mettait autrefois à la base, et,

si je ne me trompe, c'est à cette première inspiration qu'il obéit enco à son insu, dans les passages, d'ailleurs si rares, où l'on peut lui repr cher de mêler des questions de foi aux questions de devoir. Rien r serait plus injuste que d'incriminer pour cela son œuvre entière. C serait lui faire un pauvre procès de tendances, quand son grand méri est de s'expliquer partout avec la plus entière franchise; surtout serait donner une idée très fausse de sa pensée, qui par une évolutio des plus remarquables, partie d'une morale à base théologique, s'e élevée finalement à la pure morale de l'autonomie, avec la psychol gie positive pour corps et la religion des postulats pour couronnemen

HENRI MARION.

A. Firmin. DE L'ÉGALITÉ DES RACES HUMAINES. Paris, F. Pichon, 18

Les anthropologistes ont pris l'habitude de qualifier les races noi assez irrespectueusement; ils les appellent des « *races inférieures* Inférieures en quoi? Telle est la question que pose M. Firmin, e accuse l'anthropologie de l'avoir tranchée *a priori*, arbitrairement, sa preuves scientifiques. Son livre est destiné à démontrer que la croyan des Européens dans l'infériorité *native* de la race noire est un sim préjugé.

On aurait tort de dédaigner ce livre, œuvre d'un écrivain de méri d'un homme instruit, d'un de ces noirs Haïtiens qui forment, à Par une petite phalange incontestablement distinguée en même temps qu'a mée du plus noble patriotisme. C'est au contraire un livre à lire a beaucoup d'attention, car il représente une somme de travail consi rable, surtout si l'on songe que l'auteur, bien que membre de la Soci d'anthropologie, est moins un savant qu'un avocat et un lettré. Il a fallu une forte dose de patience et une bien grande ardeur pat tique pour tenter la digestion difficile des plus lourdes compilati anthropologiques et pour affronter même la lecture de quelques m moires spéciaux. Aussi bien l'assimilation n'a pas été parfaite, surt pour la partie anatomique. Il n'en est pas moins vrai que l'éloqu plaidoyer *pro domo* de M. Firmin mérite d'être lu et médité surtout] les ethnologistes compétents, qui sauront y distinguer les justes c tiques et les nombreuses vérités qu'il renferme au milieu de beauco de détails inutiles et de discussions stériles. Il y a aussi des erreu mais la partie adverse n'en a-t-elle pas commis?

La thèse soutenue par M. Firmin est la suivante :

En récapitulant, dit-il, toutes les objections qui ruinent, dans le fondement essentiel, tous les systèmes de hiérarchisation qu'on essayé d'instituer parmi les divers groupes de l'humanité, il est perm d'affirmer que l'égalité naturelle existe entre toutes les races. Cett égalité ne cesse de se vérifier que lorsqu'un degré supérieur d'évolutio

vient apporter à l'une d'entre elles un développement et des aptitudes auxquels ne sont pas encore parvenues les autres.....

Dans les commencements, toutes les races furent également ignorantes et chétives, immorales et laides; mais, à mesure qu'elles ont évolué, elles se sont améliorées, en transmettant à leurs descendants des facultés destinées à se perfectionner avec le travail des générations successives..... Tous n'arrivent pas par les mêmes sentiers ni en même temps. Pourtant qui oserait dire que telle organisation ethnique est supérieure à telle autre, quand on sait quel laps de temps il a fallu, avec le concours des milieux et les accidents favorables, pour que les plus civilisées d'entre les races humaines parvinssent à s'affiner au point où nous les voyons maintenant?..... L'évolution sociale explique seule les différences de complexion morale et intellectuelle qui existent entre les diverses portions de l'humanité.

Peut-être pourrait-on penser que l'organisation physique et interne de certaines races leur constitue une supériorité spéciale, même dans leur marche évolutive; mais serait-il raisonnable de s'arrêter à une supposition gratuite, quand la nature des climats et les circonstances historiques rendent suffisamment compte de la promptitude avec laquelle ont évolué ces races privilégiées?

En Europe, toutes les nations même se sont-elles montrées également aptes à l'accomplissement de certains progrès dans la même période historique?..... Les nations, les races, en se coudoyant sur le théâtre de l'histoire, passent sans cesse et reviennent sur la scène avec des rôles différents; mais, dans la grande harmonie de la destinée humaine, aucun de ces rôles n'est absolument inutile. Les acteurs sont tous égaux en dignité; dans une transformation perpétuelle, chacun prend et quitte les premières places. Cela continuera ainsi jusqu'au jour où ils pourront se suppléer indistinctement, sans effort ni froissement, dans la fonction capitale qui est de soutenir le flambeau intellectuel, qui éclaire le monde moral et immatériel comme le soleil éclaire le monde physique et matériel.

La race noire aura-t-elle un jour à jouer un rôle supérieur dans l'histoire du monde, en reprenant le flambeau qu'elle a tenu sur les bords du Nil et dont toute l'humanité s'est éclairée dans les premiers vagissements de la civilisation? Rien ne lui manque pour y parvenir..... Il est certain que, dans l'alliance universelle des peuples et des races, il y a et il y aura toujours des groupes avancés et des groupes arriérés... Mais, au lieu de diviser les hommes en races supérieures et races inférieures, on les divisera plutôt en peuples civilisés et peuples sauvages ou barbares, etc.

Nous ne craignons pas de le dire : ce sont là des idées qui se peuvent soutenir, — avec de légères modifications, — et M. Firmin les a soutenues avec un talent remarquable. La science anthropologique actuelle ne saurait apporter encore des preuves suffisantes à sa thèse, mais il est vrai qu'elle ne prouve pas plus suffisamment la thèse

opposée. Ce qui est encore plus vrai, c'est qu'en combattant celle-ci, M. Firmin a combattu souvent de véritables préjugés, et il a ainsi bien mérité des blancs et des noirs à la fois.

L. M.

Ad. Bloch. L'INTELLIGENCE EST-ELLE EN RAPPORT AVEC LE VOLUME DU CERVEAU? (Extrait de la *Revue d'anthropologie*, 4e fasc., 1885.)

L'intelligence n'est pas exclusivement en relation avec le volume du cerveau. Voilà une vérité cent fois démontrée, qui n'est et n'a jamais été contestée par personne, une vérité devenue banale. M. le Dr Bloch l'ayant découverte à nouveau, a éprouvé le besoin de la démontrer une fois de plus : sa brochure de 40 pages ne contient que des citations ressassées, pour la plupart oiseuses ou malheureuses, de vieux arguments présentés avec une extrême pauvreté d'analyse anatomique et psychologique.

Mais avec quoi l'intelligence est-elle *surtout* en rapport? Cela, personne ne le savait, mais on l'eût demandé au premier marchand venu que celui-ci n'eût pas hésité à répondre : puisque ce n'est pas avec la quantité, ce doit être avec la qualité. Cela ne va-t-il pas de soi? Quantité, qualité, un mot amène l'autre. Aussi l'auteur n'est-il pas le premier qui, après avoir parlé du volume du cerveau, songe à la qualité. Il se félicite de trouver cette idée dans Topinard, qui ne l'a pas inventée non plus. Mais le livre de Topinard est un gros livre où beaucoup de choses trouvent place et acquièrent un poids considérable. Quoi qu'il en soit, c'est ce principal facteur de l'intelligence, la qualité de la cellule cérébrale, que M. le Dr Bloch « examine » dans la deuxième partie de sa brochure.

Le poids ou le volume du cerveau, cela est grossier, cela se mesure, se chiffre, s'analyse. Il en est ainsi de la *forme* elle-même, à laquelle songeait surtout, non sans de bonnes raisons, Gratiolet. Quand on traite du poids ou de la forme du cerveau, on sait de quoi l'on parle, et l'on peut marcher sur un terrain solide, scientifique. Mais la qualité du cerveau, qu'est-ce que cela? Personne n'en sait rien. Aussi est-ce un beau sujet de dissertations inutiles, et c'est celui qu'aborde M. le Dr Bloch.

A-t-il recours à l'analyse chimique? à l'analyse microscopique? Nullement. Il « examine la qualité » avec les yeux de l'esprit, comme autrefois on étudiait les *esprits animaux*. « La qualité est constituée, dit-il, par l'*impressionnabilité* ou l'*excitabilité* plus ou moins forte de la cellule cérébrale envisagée comme substratum de l'intelligence. » C'est tout ce qu'il nous apprend, après avoir rempli de nombreuses pages d'anecdotes et d'appréciations sur les diverses façons dont travaillaient une foule d'hommes célèbres. Ces hommes célèbres, on ne connaît ni le volume, ni la forme de leur cerveau, ni l'état de leur circulation

cérébrale, ni quoi que ce soit de positif sur leur organisation nerveuse, mais peu importe : leur génie devait provenir de la qualité de leurs cellules.

Peut-être pourrait-on faire à notre auteur des objections analogues à celles qu'il répète à propos du volume cérébral, — lui faire voir par exemple que beaucoup d'individus très impressionnables ou excitables n'en ont pas moins une intelligence très médiocre. Mais à quoi bon, puisque lui-même ne sait pas au juste ce qu'il veut dire lorsqu'il parle de la qualité?

La qualité étant opposée à la quantité cérébrale, ce doit être quelque chose de relatif à l'organisation, quelque substratum anatomique ou physico-chimique si l'on peut ainsi dire. L'auteur se trompe donc en disant que la *qualité* de la cellule cérébrale est constituée par l'impressionnabilité. Celle-ci ne saurait être au contraire que le résultat de la qualité, puisque qualité il y a ; ce ne serait *qu'une qualité* résultant de la *qualité* considérée comme substratum et non pas ce substratum lui-même.

Parler de l'impressionnabilité cérébrale, ce n'est donc point parler de la *qualité* cérébrale. Celle-ci reste un *quid ignotum* très vraisemblablement complexe comme la qualité de l'eau ou du vin, et puisque M. le Dr Bloch, pas plus que nous, ne connaît ce *quid ignotum*, il aurait pu imiter le silence prudent de ceux à qui il reproche de n'en avoir point parlé à propos du volume ou du poids cérébral.

En dépit de la petitesse de son cerveau, Gambetta sut découvrir qu'il n'y avait pas de « *question sociale* », mais *des* questions sociales. S'il eût pris le temps de réfléchir un peu plus, M. le Dr Bloch eût peut-être découvert à son tour qu'il n'y a pas de *qualité cérébrale*, mais *des* qualités cérébrales. Quant à la question des rapports du volume ou du poids du cerveau avec l'intelligence, elle est depuis longtemps analysée, et, puisque M. Bloch désirait en parler, il aurait dû, au préalable, l'étudier un peu plus sérieusement.

L. MANOUVRIER.

H. Cohen. — KANTS THEORIE DER ERFAHRUNG. (*Théorie kantienne de l'expérience*). 2e édition, Berlin, Fr. Dümmler, 1885, XXIV-616 p., in-8o.

Il a été déjà parlé ici de la première édition de cet ouvrage. Les modifications apportées à la deuxième justifieraient peut-être une nouvelle étude. Mais l'abondance des travaux néo-kantiens qui nous arrivent d'outre-Rhin est telle, que nous ne pouvons accorder à quelques-uns, qui en seraient dignes comme le livre de M. Cohen, une analyse suffisamment explicite, et l'honorable professeur nous pardonnera d'en faire aujourd'hui une très brève mention.

M. Cohen déclarait expressément, dans l'avant-propos de sa première édition, son dessein de fonder à nouveau la doctrine kantienne de l'à-priorité. La dispute provoquée par l'œuvre de Kant, écrivait-il, dispute où

la métaphysique elle-même a été mise en question, a commencé par la critique systématique, et elle a fini par l'exposition purement historique. Mais l'histoire ne se dégage pas facilement de l'esprit du système où elle s'alimente, et le besoin d'une « métacritique » lui semblait s'imposer. Il prenait donc rang parmi les combattants, avec la pensée haute et ferme de restaurer le grand héros du génie allemand, et il ne tardait pas, en effet, à publier de nouveaux ouvrages, deux entre autres, dans lesquels il exposait, ici le fondement de l'éthique de Kant, là le principe et l'histoire de la méthode infinitésimale, traitée comme un chapitre de la critique de la connaissance.

Les changements introduits dans la deuxième édition portent surtout sur la partie de la théorie des idées afférente à la théorie de l'expérience.

Le principe de l'*aperception* y a été placé en première ligne, afin de pouvoir passer de l'unité de la conscience à l'unité des principes. Seule, en effet, l'aperception, parce qu'elle unit en un concept les données variées de l'intuition, produit l'unité objective de la conscience et rend ainsi l'expérience possible. Le concept reste vide sans l'intuition, et l'intuition aveugle sans le concept (chap. IX et X). En même temps, toutes les espèces de principes (Grundsätze) ont trouvé leur centre de gravité dans le principe de la *grandeur intensive*, et cette sorte de grandeur, sans fournir un axiome à la manière de la grandeur extensive, légitime pourtant des « anticipations » qui supposent dans la grandeur intensive le pur des qualités de sensation, par où l'objet de l'expérience est montré fondé comme grandeur (chap. XII).

Une importante introduction, à la fois historique et critique, ouvre le livre. Les seize chapitres dont il se compose pourraient être distribués grossièrement en trois groupes, le premier groupe étant consacré à l'étude du temps et de l'espace, soit à l'explication métaphysique et transcendantale de ces concepts, à leur portée méthodique et expérimentale; le deuxième groupe, aux catégories et à leur déduction transcendantale, au sens intime, aux concepts de l'intellect et aux principes synthétiques (principes des axiomes de l'intuition, des anticipations, analogies de la substance, de la causalité, etc., et postulats du possible, du réel, du nécessaire); le troisième, à la chose en soi et aux problèmes qui s'y rattachent, antinomie du concept du monde, finalité formelle, idéalisme critique.

Le besoin d'un inconditionné pour servir de support à l'accident phénoménal, le besoin d'expliquer les faits de structure et de qualité qui restent en dehors de toute explication mécanique, la nécessité de régler, en vue d'une *description* de la nature, l'usage de l'expérience, dont les lois constituent seulement la possibilité comme science mathématique de la nature, et de recourir à des points de vue, à des idées d'un caractère transcendantal, qui seront les buts, les *fins* : telle est, disons-le en passant, la suite des faits par lesquels M. Cohen s'élève à la notion de cette fameuse *chose en soi*, que tels néo-kantiens

estiment être partie intégrante de la doctrine du maître et dont tels autres la veulent purger comme d'une impureté.

LUCIEN ARRÉAT.

Eduard Kulke. — UEBER DIE UMBILDUNG DER MELODIE. EIN BEITRAG ZUR ENTWICKELUNGSLEHRE (*Sur la tranformation de la mélodie*). Prag, Ott, Beyer, 1884, 20 p.

Cet intéressant petit travail est sorti des remarques faites par M. Kulke, dès 1860, au cours de ses exercices d'écriture musicale sous la direction de feu Peter Cornelius. Ces exercices étaient conduits de manière à appeler son attention sur la structure des mélodies dictées par le maître, et la lecture, qu'il poursuivait dans le même temps, du grand ouvrage de Darwin récemment paru, lui inspira la curiosité de rechercher si l'hypothèse nouvelle ne pourrait s'appliquer au développement de la mélodie en particulier. Quelques écrits parus depuis, et notamment un ouvrage de Tappert, ont répondu en partie à son projet, mais ils ne l'achèvent pas.

M. Kulke fait ressortir tout d'abord la différence qui se trouve entre un motif simple et un motif diversifié. Il soumet dans ce but à l'analyse l'andante de la symphonie en *ut mineur* de Beethoven, deux menuets de Mozart, un allégro de Haydn. Il compare enfin, empruntant à Tappert ce dernier exemple, le motif allégro de la sonate de Mozart pour piano et violon, en *sol majeur*, avec la « Pester Walzer » de Lanner, où le même motif compliqué par Mozart se reproduit étroitement, tout en restant agréable.

Je ne sais s'il est permis de faire tenir dans les deux premières mesures le motif (j'y verrais plutôt l'allure du motif et l'accord dominant) de l'andante admirable de Beethoven; il me paraît difficile d'en arrêter si court la marche, et la suite symétrique donnée à ces deux premières mesures ne serait pas la même, malgré tout, si M. Kulke eut pu oublier, en l'écrivant, la suite véritable de Beethoven. Cette observation reste juste pourtant, que la rupture de la symétrie, du parallélisme, distingue cette dernière de sa copie, et cela suffit au dessein de ce travail.

Est-ce donc qu'il est possible de parler d'une « transformation » de la mélodie? Il n'est pas besoin de définir préalablement la mélodie, et le mieux est d'en savoir un peu plus long qu'on n'en sait sur l'origine de la musique elle-même. Soit que la musique ait procédé du développement du langage, comme le veut Spencer, ou de la danse, comme le disent la plupart des auteurs avec Richard Wagner, il est certain que nos mélodies « compliquées » marquent un stade d'un développement et ne sauraient jamais être assignées aux débuts de l'art. La vérité se trouve peut-être dans l'union des deux hypothèses.

La mélodie enferme deux éléments : la hauteur des sons, le rythme. Le premier ne dérive pas de la danse, mais le second. On peut danser

aux battements du tambour. Les traités de musique nous donnent à tort la mélodie, le rythme et l'harmonie pour les éléments de la composition musicale. Le rythme n'a pas la même origine que la mélodie, et la mélodie ne dépend pas du rythme. La marche rythmée du soldat, la danse rythmée du sauvage se passent de mélodie, et les vieux chants liturgiques des synagogues, en revanche, n'ont aucun rythme. Le rythme serait venu de la danse, la mélodie d'un sentiment plus délicat du langage, et l'union des deux, la mélodie rythmée, marquerait un degré de développement plus avancé.

Si l'on veut que la mélodie soit rythmique, et que le récitatif, opposé à l'air dans l'opéra moderne, ne soit pas une mélodie, il semble que la musique n'ait rien à faire avec le langage. A quel titre, en effet, le rythme s'introduirait-il alors dans la mélodie? Mais cette apparence a trompé. On a pris un degré avancé du développement pour le point de départ, et on a cru que la mélodie cesserait d'être en se dégageant de la figure parallèle ou symétrique.

La querelle soulevée par la musique wagnérienne porte précisément sur cette figure du rythme. On accuse Wagner de manquer de mélodie, parce que le fil accoutumé nous échappe dans la sienne, et nous en sommes venus ainsi, au cours du temps, à regretter l'absence de la mélodie, quand elle s'offre à nous plus indépendante du rythme. Cependant la transformation de la musique moderne s'opère, en définitive, par cette séparation de la mélodie d'avec l'élément rythmique, c'est-à-dire en l'affranchissant de la règle de la danse pour la puiser plutôt aux sources de la poésie.

J'ai lu récemment, dans le *Guide musical* de Bruxelles (numéros de mai, juin, juillet, août, etc., 1885), une suite d'articles fort curieux, quoique difficiles et un peu décousus, sur la neuvième symphonie de Beethoven et l'art moderne, dont je demande la permission de citer ici quelques lignes. M. Erasme Raway, le musicien belge auteur de ces articles, ne considère pas, comme fait M. Kulke, l'histoire naturelle de l'instrument musical; il considère l'expression musicale, et, appliquant le nom de « musique décorative » à l'art d'avant la neuvième symphonie tant discutée, il signale le passage du genre à l'espèce comme le fait saillant de l'évolution de l'art moderne. « Nous avons vu, écrit-il, que l'art moderne avait abandonné le cliché des idées générales et qu'il n'avait plus pour but que de traduire des natures telles qu'elles étaient modifiées psychologiquement par le fait d'une circonstance spéciale et particulière.... Est-ce que l'art ancien, qui était tout à fait dans une donnée générique, eu égard à l'art moderne qui traduit une réalité existante, n'est pas plutôt un art décoratif? » Ces remarques m'ont frappé par ce qu'il y a d'analogie avec ce que j'ai écrit moi-même du roman et du théâtre modernes, et d'ailleurs mon seul objet à présent est de montrer comment la question du « transformisme musical » peut se poser au delà du moment de la critique où s'arrête M. Kulke, à qui je retourne maintenant.

Il s'est borné, je l'ai dit tout à l'heure, à constater la filiation de la mélodie nouvelle, et il s'abstient d'en juger la valeur esthétique. Son entreprise était légitime, et son opinion mérite d'être pesée. Mais il ne faut pas, à mon avis, voir dans ce travail l'application que l'auteur y a cherchée de la pensée de Darwin. Si la considération du temps, introduite en diverses recherches, peut autoriser certaines comparaisons entre différentes classes de faits, la langue spéciale du transformisme change de sens hors de la science propre de la vie, et il ne faut pas se laisser aller, fût-ce avec M. Spencer, à recevoir sans critique telles expressions trop générales qui masquent la diversité pour nous fondamentale des phénomènes, sous des ressemblances purement verbales ou logiques.

LUCIEN ARRÉAT.

Dr Paul Rée. — DIE ILLUSION DER WILLENSFREIHEIT, IHRE URSACHEN UND IHRE FOLGEN (*L'illusion de la liberté du vouloir, ses causes et ses conséquences*). Berlin, C. Duncker, 1885, 54 p., in-8.

M. Paul Rée a pris la peine de démontrer à son tour l'illusion de la volonté qui se croit libre. Il a eu le bon esprit de le faire en peu de pages. La piperie lui paraît évidente, et si l'on en demande la preuve,

« Dans la citrouille je la treuve »,

dit-il à peu près avec le fabuliste. Cette citrouille, ou cette pierre, roule du côté où je la pousse; elle a le *pouvoir* de rouler, à chaque instant, et il suffit d'un choc pour que la chose arrive. Dans l'animal, dans l'homme même, cet état potentiel, c'est toute la liberté; mais cette liberté est prise ici dans le jeu inextricable des causes, et elle ne commence rien *absolument*. Ce choc, que la pierre reçoit du dehors, est représenté en nous par une suite de mouvements dont nous n'avons pas conscience et que nous n'avons pas d'ordinaire intérêt à démêler, et nous nous figurons produire par un acte initial ce qui se produit en nous comme en effet.

Cet âne tire à droite, où est sa provende. Ne pouvait-il librement tirer à gauche? Son cerveau est entre nous et son acte. On voit le motif, non les causes du motif. Dans ce qui nous détermine, nous ne distinguons jamais les nuances. Mais s'il nous était possible de reproduire expérimentalement toutes les menues conditions d'un acte réputé libre, nous verrions qu'il se produit nécessairement, et il suffirait d'introduire dans l'expérience la plus petite variation pour changer la direction de l'acte. On en appelle souvent à notre pouvoir de lever le bras droit ou le bras gauche, sans apparente nécessité; mais celui qui tente cette épreuve cède d'abord au motif de prouver sa liberté, et les gauchers la feront à l'inverse des droitiers, tant est puissante la détermination de l'habitude!

La conséquence de la nécessité, c'est l'irresponsabilité. Il n'y a pas moyen d'y échapper (du reste, l'action garde toujours la marque du

sentiment et provoque la sympathie ou l'antipathie). Cependant l'homme se juge responsable, et sur ce jugement Kant a pensé pouvoir établir le postulat de la liberté. Les actions restent pour Kant des effets, et il déclare, lui aussi, que nécessité et responsabilité s'excluent : mais le devoir pratique ne passe pas sous ces fourches caudines de la logique. Le vice de son raisonnement, observe M. Paul Rée, est de n'avoir pas vu que les hommes, pour expliquer les actions comme des effets (erklaren), ne les considèrent pas pour tels (betrachten); ils signalent les motifs (motive), ils ignorent les causes profondes (ursachen); ils restent donc dans l'illusion, et le philosophe ne saurait se prévaloir d'aucun jugement qui associerait à la nécessité l'idée invincible d'une certaine liberté. Un tel jugement ne se trouve pas, sauf dans le préjugé ou dans l'ignorance, et le fait où elle s'appuyait se dérobe à l'argumentation.

On connait la suite, et cette distinction théorique du monde de *la chose en soi*, où Kant se flattait de trouver pour la liberté une place que le monde de l'expérience, régi par la loi de causalité, ne lui donnait pas. « La liberté, conclut M. Paul Rée, n'est pas une vérité morale, elle est une erreur psychologique. »

LUCIEN ARRÉAT.

Dr J.-H. Witte. — KANTISCHER KRITICISMUS GEGENUEBER UNKRITISCHEN DILETTANTISMUS. Bonn, Cohen, 1885, IV-66 p. in-8°.

Cette brochure est une réponse à une réplique. M. le prof. Witte y dispute pour Kant contre Stohr avec beaucoup de vivacité. L'œuvre de Kant a pu être, par malheur, interprétée de tant de manières, qu'on ne verra pas de si tôt la fin de cette littérature. Je ne le dis point pour mésestimer les combattants.

Selon M. Witte (sa position comme kantien est très nette), deux motifs, l'un psychologique et l'autre historique, ont conduit à la conception kantienne de la philosophie. Le motif psychologique est que la conscience apparaît un fait plus profond, plus large que l'expérience. Le motif historique est que la pratique de l'expérience appelle une science de l'expérience, c'est-à-dire une critique de la vie créatrice de la raison, soit dans les sciences spéciales, soit dans les arts et dans l'action.

Quiconque accepte une telle critique ne saurait jamais reprocher à Kant d'avoir voulu construire la science de la nature *à priori*, et M. Witte le défend contre Stohr de ce reproche, qui ne vient que de la méconnaissance ou de l'ignorance de la nature des « analogies ». Kant a formulé les principes *à priori* de toute explication naturelle, par où elle devient scientifique; mais ces principes ou analogies sont des « axiomes de la connaissance », et il ne les donne pas pour des lois de la nature. D'autre part, la théorie de la connaissance est celle, non seulement des règles de la pensée, mais des règles de la pensée et de

l'intuition, et Stohr juge faussement pouvoir interpréter les analogies sans recourir à l'esthétique transcendantale. On ne les peut entendre, a dit le maître, si l'on n'en connaît les rapports avec la sensibilité, sur la nature de laquelle l'esthétique a précisément pour office de nous instruire.

Le grand point de la querelle des criticistes contre les positivistes et les sceptiques est toujours à savoir si l'on accepte l'usage, la fonction liante, pourrait-on dire, des analogies, et M. Witte, parlant de « l'appréhension simultanée et successive », écrit : « Si j'appréhende la variété comme unité, je n'appréhende pas par le moyen des sens, ni de la seule représentation associative, mais par le moyen de la représentation aperceptive « catégoriale » et consciente. » Stohr a confondu, lui, l'appréhension de la diversité phénoménale avec celle des phénomènes divers. Kant encore ne confond jamais la succession des actes de la conscience avec la conscience de cette succession, que ces actes soient des sensations ou des représentations; et c'est pourquoi l'idée du temps a une valeur nécessaire, en sa doctrine, que l'école de Hume n'avait su reconnaître.

La critique de M. Witte dépasse Stohr. Elle atteint Hume; elle atteint M. de Hartmann, qui n'était point autorisé par Kant à faire de la conscience non saisie dans l'expérience un contenu « inconscient »; elle atteint Wundt et Lipps, parce qu'ils ont éliminé de la psychologie cette substance âme, où Kant voyait le fondement de la *vie* générale. Elle atteint en bloc les positivistes, dont le précepte de « s'en tenir aux phénomènes et aux effets » n'est qu'un nouveau dogme : comme si phénomènes et effets pouvaient se détacher de la conscience, et les effets en particulier se détacher des substances et des forces, c'est-à-dire des rapports d'enchaînement saisis comme substance et comme cause!

Fichte, Schelling et Hegel, d'un côté, Schleiermacher, Herbart et Schopenhauer, de l'autre, ont pu sembler également disciples de Kant, parce qu'ils pensaient demeurer avec lui sur le terrain de la critique de la connaissance. Mais combien ne s'éloigne-t-on pas de l'esprit de Kant, quand on prétend à fonder une théorie de la connaissance où seraient instituées des « normes » générales, applicables à la connaissance en son entier et sans y distinguer les parts de l'intuition et de l'entendement? Ceci est le cas, écrit M. Witte, chez Trendelenburg, Ueberweg, Wundt, Sigwart, non moins que chez Mill, Comte et autres. Kant s'est élevé, répète-t-il, au-dessus du point de vue de la logique formelle, qui ne voit que le contour des concepts, et sa logique transcendantale en cherche plutôt les rapports essentiels, qui se retrouvent à travers les formes variées de nos jugements. Aux formes de nos jugements ont répondu, désormais, des rapports entre les concepts, et la logique ne peut plus rester cette simple théorie de la conclusion qu'elle a été. Une bibliographie de la littérature de Kant, depuis surtout ces vingt-cinq dernières années, établie avec ordre, est à signaler en terminant dans la brochure de M. Witte. LUCIEN ARRÉAT.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE[1]

NOTE SUR QUELQUES PHÉNOMÈNES DE SOMNAMBULISME

Grâce à l'obligeance d'un médecin bien connu de la ville du Havre, M. le docteur Gibert, j'ai pu pendant une quinzaine de jours observer certains phénomènes curieux de somnambulisme. Les faits que j'ai remarqués ont été déjà signalés par bien des observateurs; mais, comme ils sont fort étranges et jusqu'à présent tout à fait inexplicables, ils sont loin d'être admis par tous ceux qui s'occupent de ces questions : aussi n'est-il pas inutile de les décrire encore une fois. La Société de psychologie physiologique, qui m'a fait l'honneur de me nommer membre correspondant, ne refusera pas, je l'espère, d'accorder quelque attention aux observations que je lui rapporte avec la plus grande exactitude possible.

Le sujet sur lequel ces expériences ont été faites est une brave femme de la campagne que nous désignerons sous le nom de Mme B... Elle a toujours eu, autant du moins que l'on peut le savoir, une très bonne santé, et en particulier elle ne présente à l'état normal aucun des signes de l'hystérie. Elle est seulement sujette depuis son enfance à des accès de somnambulisme naturel pendant lesquels elle peut parler et décrire les singulières hallucinations qu'elle paraît éprouver. Son caractère pendant sa vie ordinaire est très honnête, très simple et surtout très timide; quoique son intelligence paraisse fort juste, Mme B... n'a reçu aucune instruction, elle ne sait pas écrire et épelle à peine quelques lettres. Plusieurs médecins ont déjà, paraît-il, voulu faire sur elle quelques expériences, mais elle a toujours refusé leurs propositions. Ce n'est que sur la demande de M. Gibert qu'elle a consenti à venir passer quelques jours au Havre, du 24 septembre au 14 octobre 1885, et c'est pendant ce court séjour que nous avons eu l'occasion de l'observer.

Il est assez facile de mettre Mme B... en état de somnambulisme artificiel; il suffit pour cela de lui tenir la main en la serrant légèrement pendant quelques instants. Après un temps plus ou moins long, suivant la personne qui l'endort, le regard devient vague, les paupières sont agitées de petits mouvements souvent très rapides jusqu'à ce que le globe oculaire se cache sous la paupière supérieure. En même temps, la poi-

1. Séances d'octobre, novembre, décembre 1885. — Présidence de M. Charcot.

trine se soulève avec effort; un état de malaise évident semble envahir le sujet. Presque chaque fois, si ce n'est toutes les fois, le corps est agité de frissonnements très fugaces mais réels; Mme B... pousse un profond soupir et se renverse en arrière plongée dans un sommeil profond. M. Gibert déterminait ce sommeil en lui tenant la main pendant deux minutes; il m'en a toujours fallu trois ou quatre. L'attitude de Mme B... est alors celle d'une personne profondément endormie : les membres sont flasques; si on les soulève, ils retombent de tout leur poids sans aucun mouvement volontaire; l'insensibilité paraît complète; ni le bruit, quel qu'il soit, ni la lumière même dirigée en faisceau convergent sur les yeux, ni les pincements, ni la brûlure de la peau ne provoquent aucune réaction. Seule la pupille se contracte, mais incomplètement, sous l'influence d'une lumière très vive. Néanmoins il est un genre d'excitation auquel Mme B... reste sensible pendant ce sommeil. Celui qui l'a endormie, et celui-là seul, a le pouvoir de provoquer à volonté une contracture partielle ou générale. Il suffit, par exemple, qu'il place un doigt dans l'extension forcée pour qu'il reste raide comme un morceau de bois, et une personne étrangère ne parvient pas à le fléchir. Si à ce moment le magnétiseur touche même légèrement le doigt contracturé, il s'assouplit instantanément. Pour provoquer la contracture générale, il suffit que le magnétiseur place sa main étendue à une petite distance au-devant du corps. On constate d'abord certains tremblements, puis le corps se soulève et suit la main, comme s'il était réellement attiré par elle. Mais les muscles sont en contracture violente, et, comme ils suivent les mouvements de la main, il s'ensuit qu'on peut facilement provoquer des attitudes contraires aux lois ordinaires de la station assise. D'ailleurs toutes les excitations faites ainsi pendant cette période du sommeil ne réveillent jamais Mme B... Il est très important de remarquer que les phénomènes de contracture dont nous venons de parler ne sont produits que par la personne qui a endormi le sujet; toute autre peut la toucher, lui comprimer les articulations sans provoquer la plus légère réaction. Je n'ai constaté qu'une fois une petite exception : M. le docteur F..., qui n'avait pas endormi le sujet, provoquait en approchant la main un léger frémissement, mais il ne pouvait pas attirer le corps ni produire la contracture. Cette production de la contracture peut donc être, au moins sur ce sujet, considérée comme un signe caractéristique qui servira, s'il en est besoin, à distinguer la personne qui l'a endormi. Cette personne conserve d'ailleurs sur Mme B..., pendant toute la durée du sommeil, une influence particulière. Elle peut faire cesser la raideur par quelques passes légères au-devant du corps; elle peut faire disparaître presque instantanément les contractures les plus tenaces en appliquant son front sur celui du sujet; elle peut supprimer les maux de tête dont le sujet se plaignait avant le sommeil en laissant quelques instants la main sur son front; enfin elle peut faire changer à volonté les rêves qui ne tardent pas à envahir l'esprit du sujet, en touchant le front ou en pressant les arcades sourcilières.

En effet, au bout d'une dizaine de minutes, quelquefois plus, le sommeil paraît être moins profond; Mme B... semble rêver, elle change rapidement de physionomie et commence à parler tout haut. Bientôt elle se redresse sur son séant et entre dans cet état particulier que les magnétiseurs de profession appellent état de lucidité et qu'on peut désigner sous le nom de somnambulisme proprement dit. Elle est maintenant très sensible à toutes les impressions; elle entend tout ce qu'on lui dit et répond avec intelligence. Mais le caractère, ainsi qu'on l'a fréquemment remarqué, n'est plus du tout le même qu'à l'état de veille. Au lieu d'être simple et timide, Mme B... est devenue subitement très hardie, très vive, pleine de caprices et toute disposée à se moquer de tout le monde, quelquefois avec esprit. Après être restée quelque temps dans cet état, vingt minutes ou plus, Mme B... paraît fatiguée, surtout si on l'a tourmentée par des questions difficiles, elle s'étend de nouveau en arrière et rentre *spontanément* dans l'état de sommeil que j'ai précédemment décrit. De nouveau au bout d'un quart d'heure elle se réveille en somnambulisme pour retourner encore au premier état, et elle passe alternativement par ces deux états pendant toute la durée du sommeil. C'est pendant un des accès de somnambulisme que l'on peut réveiller entièrement Mme B...; il faut pour cela lui souffler sur les yeux et agiter l'air avec les mains au-devant de la figure; mais c'est encore la personne qui l'a endormie qui seule peut réussir à la réveiller. Telle est la description générale du sommeil provoqué chez Mme B..., description qu'il était nécessaire de faire avant d'insister sur certains points particulièrement intéressants.

Nous avons cherché à déterminer dans des expériences malheureusement trop peu nombreuses dans quelles conditions et par quelle influence le sommeil était provoqué. Je supposais d'abord que la fixation du regard jouait ici quelque rôle, comme on l'avait souvent constaté. Mais il ne fut pas difficile d'éliminer cette hypothèse ; nous endormions Mme B... avec tout autant de facilité et sans y mettre plus de temps si nous avions les yeux fermés ou même recouverts d'un bandeau. La pression de la main paraît au contraire avoir plus d'importance : un jour j'avais endormi Mme B... en lui pressant la main plus fortement et plus longtemps qu'à l'ordinaire, et le sommeil parut être beaucoup plus profond. J'entends par là que les phases que l'on peut appeler léthargiques furent beaucoup plus longues, tandis que les accès de somnambulisme furent plus rares et plus courts. Si au lieu de presser simplement la main on applique exactement le pouce contre celui du sujet, on provoque beaucoup plus vite le sommeil ; je réussis à l'endormir ainsi en une minute, tandis qu'il m'en fallait ordinairement trois. Mais si la pression de la main a une certaine influence, il est aussi évident que ce n'est pas la cause unique, ni même la cause principale du sommeil. M. Gibert tenait un jour la main de Mme B... pour l'endormir; mais il était visiblement préoccupé et songeait à autre chose qu'à ce qu'il faisait : le sommeil ne se produisit pas du tout. Cette expérience

répétée par moi de diverses manières nous a prouvé que pour endormir Mme B... il fallait concentrer fortement sa pensée sur l'ordre du sommeil qu'on lui donnait, et que plus la pensée de l'opérateur était distraite, plus le sommeil était difficile à provoquer. Cette influence de la pensée de l'opérateur, quelque extraordinaire que cela paraisse, est ici tout à fait prépondérante, à un tel point qu'elle peut remplacer toutes les autres. Si on presse la main de Mme B... sans songer à l'endormir, on n'arrive pas à provoquer le sommeil ; au contraire, si l'on songe à l'endormir sans lui presser la main, on y réussit parfaitement. En effet, nous laissâmes Mme B... assise au bout de la chambre, puis, sans la toucher et sans rien dire, M. Gibert, placé à l'autre bout, pensa qu'il voulait la faire dormir : après trois minutes le sommeil léthargique se produisit. J'ai répété la même expérience plusieurs fois avec la plus grande facilité ; il me suffisait, en me tenant il est vrai dans la même chambre, de penser fortement que je voulais l'endormir et elle s'endormait en effet. Je réussis même ainsi à l'endormir un jour malgré elle et quoiqu'elle fût dans une grande agitation, mais il me fallut cinq minutes d'efforts. Dans les circonstances que je raconte, il n'est pas absolument certain, j'en conviens, que ce soit bien la pensée de l'un de nous qui ait endormi Mme B... Peut-être pourrait-on supposer, et c'est sans doute ce que soutiendrait M. Bernheim, qu'il s'agit ici d'une suggestion ordinaire du sommeil. Notre présence, notre attitude, le silence ne pouvaient-ils pas provoquer chez cette femme l'idée du sommeil et par suite le sommeil même? Cela est à la rigueur possible; voici cependant quelques difficultés. Il m'est arrivé plusieurs fois en attendant M. Gibert de rester près de Mme B... dans la même attitude méditative, dans le même silence, sans penser à l'endormir, et le sommeil ne commençait pas du tout. Au contraire, dès que, sans changer d'attitude, je songeais au commandement du sommeil, les yeux du sujet devenaient fixes et la léthargie commençait bientôt. En second lieu, si l'attitude des personnes présentes eût suggéré le sommeil, je ne m'expliquerais pas pourquoi la personne seule qui avait provoqué le sommeil par la pensée pouvait provoquer pendant la léthargie les phénomènes caractéristiques de la contracture et de l'attraction. En résumé en s'en tenant à ces faits, la supposition que notre pensée influait sur le sujet et contribuait à provoquer le sommeil présentait quelque vraisemblance.

C'est pourquoi nous avons fait dans la même direction quelques expériences à mon avis plus décisives et plus curieuses. Sans prévenir Mme B... de son intention, M. Gibert s'enferma dans une chambre voisine à une distance du sujet de six ou sept mètres, et là essaya de lui donner mentalement l'ordre du sommeil. J'étais resté auprès du sujet et je constatai qu'au bout de quelques instants les yeux se fermèrent et le sommeil commença. Mais ce qui me semble particulièrement curieux, c'est que dans la léthargie elle n'était pas du tout sous mon influence. Je ne pus provoquer sur elle ni contracture ni attraction quoique je fusse resté auprès d'elle pendant qu'elle s'endormait. Au

contraire elle obéissait entièrement à M. Gibert qui n'avait pas été présent; enfin ce fut M. Gibert qui dut la réveiller, et cela prouve bien qu'i l'avait endormie. Cependant ici encore un doute peut subsister. Mme B.. n'ignorait certainement pas la présence de M. Gibert dans la maison elle savait également qu'il était venu pour l'endormir; aussi, quoique cela me paraisse bien peu vraisemblable, on peut supposer qu'elle s'est endormie elle-même par suggestion, au moment précis où M. Gibert le lui commandait de la salle voisine. — Le 3 octobre je suis entré chez M. Gibert à 11 h. 1/2 du matin et je l'ai prié d'endormir Mme B... par un commandement mental sans se déranger de son cabinet. Cette femme n'était alors prévenue en aucune façon, car nous ne l'avions jamais endormie à cette heure-là; elle se trouvait dans une autre maison à 500 mètres au moins de distance. Je me rendis *aussitôt après* auprès d'elle pour voir le résultat de ce singulier commandement. Comme je m'y attendais bien elle ne dormait pas du tout : je l'endormis alors moi-même en la touchant, et, dès qu'elle fut entrée en somnambulisme, avant que je lui aie fait aucune question, elle se mit à parler ainsi : « Je sais bien que M. Gibert il a voulu m'endormir..... mais quand je l'ai senti j'ai cherché de l'eau et j'ai mis mes mains dans l'eau froide..... je ne veux pas que l'on m'endorme ainsi..... je puis être à causer..... cela me dérange et me donne l'air bête. » Vérification faite elle avait réellement mis ses mains dans de l'eau froide avant mon arrivée. J'ai rapporté cette expérience, quoiqu'elle ait échoué, parce qu'elle me semble curieuse à différents points de vue. Mme B... semble donc avoir conscience même à l'état de veille de cette influence qui s'empare d'elle; elle peut résister au sommeil en mettant ses mains dans de l'eau froide; enfin elle ne se prêtait pas complaisamment à ces expériences, ce qui peut être considéré comme une garantie de sa sincérité. — Le 9 octobre, je passai encore chez M. Gibert et le priai d'endormir Mme B... non pas immédiatement, mais à midi moins vingt. Je me rendis *immédiatement* auprès d'elle et sans M. Gibert, qui, ne peut, j'en suis sûr, avoir eu aucune communication avec elle. Je comptais l'empêcher de mettre ses mains dans de l'eau froide si elle l'essayait encore. Je ne pus la surveiller comme j'en avais l'intention, car elle était enfermée dans sa chambre depuis un quart d'heure, et je jugeai inutile de l'avertir en la faisant descendre. A midi moins un quart je montai chez elle avec quelques autres personnes qui m'accompagnaient : Mme B... était renversée sur une chaise dans une position fort pénible et profondément endormie. Le sommeil n'était pas un sommeil naturel, car elle était complètement insensible et on ne pouvait absolument pas la réveiller. Remarquons encore que ni moi ni aucune des personnes présentes nous n'avions d'influence sur elle et que nous ne pouvions nullement provoquer la contracture. Voici les premières paroles qu'elle prononça dès que le somnambulisme se déclara spontanément : « Pourquoi les avoir envoyés ainsi?.... Je vous défends de me faire faire des bêtises pareilles..... ai-je l'air bête!.... pourquoi m'endort-il de chez lui, M. Gibert..... je n'ai pas eu le temps de mettre mes

mains dans ma cuvette..... je ne veux pas. » Comme je n'avais aucune influence sur elle, il me fut impossible de la réveiller et comme on ne pouvait la laisser ainsi il fallut aller chercher M. Gibert. Dès qu'il fut arrivé, il provoqua tous les phénomènes que je ne pouvais provoquer ce jour-là et enfin il la réveilla très facilement. Peut-on croire que dans cette circonstance ma présence dans la maison et la connaissance que j'avais de l'heure choisie par moi où le sommeil devait se produire ait pu avoir quelque influence sur elle et l'endormir. Je ne le pense pas, mais enfin la supposition était encore possible. Nous résolûmes de faire l'expérience d'une autre manière.

Le 14 octobre, M. Gibert me promit d'endormir Mme B... à distance, à une heure quelconque de la journée qu'il choisirait lui-même ou qui lui serait désignée par une tierce personne, mais que je devais ignorer. Je n'arrivai au pavillon où se trouvait Mme B... que vers 4 heures 1/2; elle dormait déjà depuis un quart d'heure et par conséquent je n'étais pour rien dans ce sommeil que je ne fis que constater. Même insensibilité et mêmes caractères que précédemment, si ce n'est que la léthargie paraissait encore plus profonde, car il n'y eut pas du tout d'accès de somnambulisme. Il se produisit cependant ce jour-là d'autres phénomènes, mais ils se rattachent à un autre ordre d'idées dont je parlerai tout à l'heure. M. Gibert n'arriva qu'à 5 heures 1/2; il me raconta alors que sur la proposition de M. D... il avait songé à l'endormir vers 4 heures 1/4 et qu'il était alors à Graville, c'est-à-dire à 2 kilomètres au moins de Mme B... D'ailleurs il lui fut facile de provoquer la contracture et de réveiller le sujet. Il aurait été bon de répéter cette expérience plusieurs fois, et il est fâcheux que le départ de Mme B... nous ait empêchés de la recommencer. Cependant elle me paraît décisive, si l'on songe qu'elle ne fait que compléter les expériences précédentes et qu'elle se rattache à d'autres faits du même genre qu'il nous reste à exposer.

Le 14 octobre, ce même jour où Mme B... avait été endormie depuis Graville, j'observais pendant son sommeil les phénomènes suivants : A 5 heures précises Mme B... tout en dormant se met à gémir et à trembler, puis murmure ces mots : « Assez..... assez..... ne faites pas cela... vous êtes méchant. » Elle se lève sur son séant et tout en gémissant se met debout et fait quelques pas, puis en éclatant de rire elle se rejette en arrière sur le fauteuil et se rendort profondément. A 5 heures 5 la même scène se reproduit exactement ; elle commence de nouveau à être troublée, tremble et gémit ; elle se soulève, se met debout et semble vouloir marcher; au bout de quelques instants elle rit encore en disant : « Vous ne pouvez pas..... si peu, si peu que vous soyez distrait je me rattrape », et de fait elle se recouche et se rendort. Même scène encore à 5 heures 10. Quand M. Gibert arriva à 5 heures 1/2 il me montra une carte qui lui avait été remise par une tierce personne, M. D... ; il n'avait pu avoir *aucune* communication avec Mme B... depuis l'instant où on lui avait remis la carte. On lui proposait de commander à Mme B... différents actes assez compliqués de cinq en cinq minutes depuis cinq

heures. Ces actes évidemment trop compliqués n'avaient pas été exécutés; mais, au moment même où M. Gibert les ordonnait de Graville, j'avais vu sous mes yeux à deux kilomètres de distance l'effet que ces commandements produisaient et un véritable commencement d'exécution. Il semblait réellement que Mme B... ait senti ces ordres, qu'elle y ait résisté et qu'elle n'ait pu désobéir que par une sorte de distraction de M. Gibert. Nous avons recommencé cette expérience en nous mettant alors près d'elle pendant le sommeil léthargique. Il est singulier de remarquer que le résultat n'a pas été plus considérable, comme on aurait pu s'y attendre. Par un commandement mental la personne qui a endormie Mme B... peut assez facilement la faire se dresser sur son séant et se lever même entièrement; mais, soit que la concentration de pensée ne dure pas assez longtemps, soit pour toute autre cause, Mme B... ne tarde pas, comme elle le dit, « à se rattraper » et à retomber en arrière. L'ordre donné mentalement a une influence qui paraît immédiate; mais, autant que nous avons pu le voir, cette influence ne semble pas plus considérable de près que de loin.

Mais les suggestions mentales, car ce mot me paraît ici bien à sa place, peuvent être faites sur Mme B... d'une autre manière et avoir un tout autre succès. On réussit peu, comme nous l'avons dit, quand on lui commande d'exécuter l'ordre immédiatement pendant le sommeil; on réussit beaucoup mieux quand on lui commande mentalement une action à exécuter plus tard quelque temps après le réveil. Le 8 octobre M. Gibert fit une suggestion de ce genre : *sans prononcer aucun mot* il approcha son front de celui de Mme B... pendant le sommeil léthargique et pendant quelques instants concentra sa pensée sur l'ordre qu'il lui donnait. Mme B... parut ressentir une impression pénible et poussa un gémissement; d'ailleurs le sommeil ne parût pas du tout être dérangé. M. Gibert ne dit à personne l'ordre qu'il avait donné et se contenta de l'écrire sur un papier qu'il mit sous enveloppe. Le lendemain je revins auprès de Mme B... pour voir l'effet de cette suggestion qui devait s'exécuter entre 11 heures et midi. A 11 heures 1/2 cette femme manifeste la plus grande agitation, quitte la cuisine où elle était et va dans une chambre prendre un verre qu'elle emporte; puis, surmontant sa timidité, se décide à entrer dans le salon où je me trouvais, et toute émue demande si on ne l'a pas appelée; sur ma réponse négative elle sort et continue plusieurs fois à monter de la cuisine au salon sans rien apporter d'ailleurs. Elle ne fit rien de plus ce jour-là car bientôt elle tomba endormie à distance par M. Gibert. Voici ce qu'elle raconta pendant son sommeil : « Je tremblais quand je suis venue vous demander si on m'avait appelée... il fallait que je vienne..... c'était pas commode de venir avec ce plateau..... pourquoi veut-on me faire porter des verres..... qu'est-ce que j'allais dire, n'est-ce pas..... je ne veux pas que vous fassiez cela..... il fallait bien que je dise quelque chose en venant. » En ouvrant l'enveloppe je vis que M. Gibert avait commandé hier à Mme B... « d'offrir un verre d'eau à chacun de ces

messieurs. » Ici encore il faut reconnaître que l'expérience n'avait pas entièrement réussi, la suggestion n'avait pas été exécutée; peut-on nier du moins qu'elle n'ait été comprise? Voici maintenant une expérience plus significative. Le 10 octobre, nous convenons, M. Gibert et moi, de faire la suggestion suivante : « Demain à midi fermer à clef les portes de la maison. » J'inscrivis la suggestion sur un papier que je gardais sur moi et que je ne voulus communiquer à personne. M. Gibert fit la suggestion comme précédemment en approchant son front de celui de Mme B... Le lendemain quand j'arrivai à midi moins un quart je trouvai la maison barricadée et la porte fermée à clef. Renseignements pris c'était Mme B... qui venait de la fermer; quand je lui demandai pourquoi elle avait fait cet acte singulier, elle me répondit : « Je me sentais très fatiguée et je ne voulais pas que vous puissiez entrer pour m'endormir. » M. Bernheim et M. Richet ont déjà parlé de ces personnes qui inventent des raisons pour s'expliquer à elles-mêmes un acte qu'elles font nécessairement sous l'influence d'une suggestion. Mme B... était à ce moment très agitée; elle continua à errer dans le jardin et je la vis cueillir une rose et aller visiter la boîte aux lettres placée près de la porte d'entrée. Ces actes sont sans importance, mais il est curieux de remarquer que c'était précisément les actes que nous avions un moment songé à lui commander la veille. Nous nous étions décidés à en ordonner un autre, celui de fermer les portes, mais la pensée des premiers avait sans doute occupé l'esprit de M. Gibert pendant qu'il commandait et elle avait eu aussi son influence. Voici une troisième expérience qui ne mériterait pas d'être racontée, car elle réussit moins bien que la précédente, mais elle est intéressante cependant car elle montre combien le sujet peut résister à ces suggestions mentales. Le 13 octobre, Mr Gibert lui ordonne toujours par la pensée d'ouvrir un parapluie le lendemain à midi et de faire deux fois le tour du jardin. Le lendemain elle fut très agitée à midi, fit deux fois le tour du jardin, mais n'ouvrit pas de parapluie. Je l'endormis peu de temps après pour calmer une agitation qui devenait de plus en plus grande. Ses premiers mots furent ceux-ci : « Pourquoi m'avez-vous fait marcher tout autour du jardin..... j'avais l'air bête..... encore s'il avait fait le temps d'hier par exemple..... mais aujourd'hui j'aurais été tout à fait ridicule. » Ce jour-là il faisait fort beau et la veille il pleuvait beaucoup : elle n'avait pas voulu ouvrir un parapluie par un beau temps de peur de paraître ridicule. La suggestion avait au moins été comprise si elle n'avait pas été exécutée entièrement. M. Ch. Richet, dans son livre sur l'homme et l'intelligence, écrivait il y a peu de temps : « Selon les magnétiseurs de profession, un sujet peut exécuter un ordre pensé et non exprimé. J'ai souvent cherché à vérifier cette assertion. Il ne m'a pas été donné de réussir. Cependant les résultats incohérents que j'ai obtenus m'autorisent à affirmer que la question ne doit par être tranchée par une négation a *priori*. Il y a lieu de rechercher encore et d'étudier » (p. 184). Je suis heureux que M. Ch. Richet, si compétent en cette matière, ait admis

la possibilité de pareils phénomènes, j'espère qu'il trouvera dignes d'attention les faits que j'ai eu l'occasion de recueillir et qui ne font en réalité que confirmer son opinion.

Les faits que je viens de raconter ont un caractère commun; ils nous montrent tous chez Mme B... une sorte de faculté, je ne sais laquelle, de percevoir la pensée d'autrui, et il semble bien en effet que ce soit là un des traits principaux que l'on remarque dans son état somnambulique. Mme B... semble éprouver la plupart des sensations ressenties par la personne qui l'a endormie. Elle croyait boire elle-même et l'on voyait la déglutition s'opérer sur sa gorge quand cette personne buvait. Elle reconnaissait toujours exactement la substance que je mettais dans ma bouche et distinguait parfaitement si je goûtais du sel, du poivre ou du sucre. J'aurais voulu étudier avec attention ces phénomènes qui sont en effet assez simples et assez vérifiables et je comptais employer à cet effet la méthode dont M. Richet s'est servi dans les dernières recherches qu'il a publiées dans la *Revue philosophique*. Je voulais comme lui comparer les affirmations justes et les affirmations fausses, et montrer que le nombre des premières était supérieur au nombre des succès prévu par le calcul des probabilités. Je rencontrai un très grand nombre de difficultés : 1° Mme B..., dans l'état somnambulique, était bien loin d'être docile et refusait le plus souvent de s'occuper de choses qu'elle trouvait insignifiantes; 2° on ne pouvait comparer les succès et les erreurs puisqu'elle ne cherchait pas à deviner et répondait juste quand elle sentait ou ne répondait pas du tout; 3° une dernière remarque compliqua ces recherches. Je voulais faire décrire par Mme B.... des photographies qu'elle ne voyait pas, mais que j'avais entre les mains. Je m'aperçus qu'elle les décrivait aussi bien quand je ne les connaissais pas que lorsque je les connaissais. Sept fois de suite elle me désigna exactement quel était le portrait touché par moi avant que personne ne l'eût regardé. Il ne s'agit plus là, du moins je le crois, de perception de pensée. Ce sont des faits d'un genre tout nouveau et qui demandent avant d'être affirmés des vérifications bien minutieuses. C'est pourquoi je ne veux pas communiquer maintenant à la Société de psychologie physiologique un grand nombre de faits de ce genre que j'ai notés, mais que je veux soumettre encore, si j'en ai l'occasion, à une critique des plus rigoureuses.

C'est à dessein que je m'abstiens de conclure : je ne veux faire aucune théorie ni tenter aucune explication. J'ai seulement voulu faire connaître à la Société de psychologie physiologique quelques faits que j'ai eu l'occasion de constater. Je crois que bien des personnes qui se sont occupées de somnambulisme ont dû en voir de semblables et j'espère qu'elles voudront bien les faire connaître. Recueillir sans parti pris d'aucune sorte ces phénomènes en apparence mystérieux serait peut-être le meilleur moyen d'éclaircir le problème et de travailler aux progrès des sciences psychologiques.

Le Havre, 14 novembre 1885. PIERRE JANET.

UN FAIT DE SOMNAMBULISME A DISTANCE

Je rapporterai aussi l'observation d'un fait analogue. Il est déjà fort ancien; mais il a cela de particulier qu'ayant essayé depuis sur diverses personnes et dans maintes conditions différentes de le reproduire, je n'y ai *jamais* réussi. Ce fait, ne s'étant présenté qu'une seule fois à mon observation, ne m'avait pas, pour cela même, paru devoir être rapporté. Mais, à présent que l'attention est éveillée sur cet ordre de phénomènes mystérieux, il sera peut-être permis de raconter tout ce qui s'y rattache. Ce sont là, en quelque sorte, des pierres d'attente pour l'avenir, c'est-à-dire pour le jour où ces faits épars finiront par constituer une véritable théorie scientifique.

Dans le cours de l'année 1873, étant alors interne à l'hôpital Beaujon, j'ai fait beaucoup d'expériences de somnambulisme. Je n'ai pu constater que sur un seul des sujets endormis par moi le somnambulisme à distance.

C'était une jeune femme d'environ vingt-cinq ans (couchée, si je ne me trompe, au lit n° 11 de la salle des femmes) qui, d'abord difficilement accessible au sommeil, finit, par le fait de l'éducation, par pouvoir être endormie avec une grande facilité. D'abord je l'endormais par des passes; puis, plus tard, en lui touchant la main; puis enfin, simplement, en entrant dans la salle.

Le matin, quand j'entrais dans la salle avec mon chef de service, M. le professeur Le Fort, je la voyais aussitôt, dans le fond de la salle où elle était, s'endormir. Mais, comme je ne voulais pas qu'elle fût dans cet état au moment où M. Le Fort serait à côté d'elle, je faisais tous mes efforts pour la réveiller mentalement; et, de fait, elle se réveillait toujours quelques instants avant que M. Le Fort arrivât au lit n° 11.

S'agissait-il réellement d'un acte de volonté de ma part, soit pour la réveiller, soit pour l'endormir; ou bien s'endormait-elle et se réveillait-elle spontanément? C'est là un point que je n'ai jamais pu bien établir: Et si, comme je vais le raconter, l'expérience n'avait pas été faite d'une autre manière, ce sommeil et ce réveil ne prouveraient absolument rien.

Un jour, étant avec mes collègues, à la salle de garde, à déjeuner — notre confrère M. Landouzy, alors interne comme moi à l'hôpital Beaujon, était présent — j'assurai que je pouvais endormir cette malade à distance, et que je la ferais venir, à la salle de garde où nous étions, rien que par un acte de ma volonté.

Mais au bout de dix minutes personne n'étant venu, l'expérience fut considérée comme ayant échoué.

En réalité l'expérience n'avait pas échoué; car, quelque temps après, on vint me prévenir que la malade se promenait dans les couloirs *endormie*, cherchant à me parler et ne me trouvant pas; et, en effet, il en était ainsi, sans que je puisse de sa part obtenir d'autre réponse pour expliquer son sommeil et cette promenade vagabonde, sinon qu'elle désirait me parler.

Une autre fois, j'ai répété cette expérience en la variant de la manière suivante :

Je priai deux de mes collègues de se rendre dans la salle, sous le prétexte d'examiner une malade quelconque; en réalité afin d'observer comment se comporterait le nº 11, que j'aurais, à ce moment, l'intention d'endormir. Quelque temps après ils vinrent me dire que l'expérience avait échoué. Cependant, cette fois encore, elle avait réussi. Car on s'était trompé en désignant à la place du nº 11 la malade voisine, qui naturellement était restée parfaitement éveillée, tandis que le nº 11 s'était effectivement endormie.

J'aurais dû sans doute répéter et varier avec plus de précision cette expérience intéressante; mais en pareille matière on ne fait pas tout ce qu'on désire faire, et ceux-là seuls qui ont expérimenté peuvent savoir quelles difficultés de toute sortes, morales et autres, empêchent la poursuite méthodique de l'expérimentation.

Quelques semaines après, la malade retourna dans son pays, à Béziers, je crois, et je n'ai plus entendu parler d'elle.

Je n'ai pu, depuis cette époque, sur aucune personne absolument, reproduire ce même phénomène de somnambulisme à distance.

Si donc le phénomène existe — et je crois qu'il est difficile de le nier absolument — il est extrêmement rare, et ne se produit que dans des circonstances spéciales qui échappent jusqu'ici à la détermination scientifique.

Ch. Richet.

UN CAS DE SOMNAMBULISME A DISTANCE

La question de la suggestion mentale et du somnambulisme provoqué à distance ayant été récemment portée devant la Société de psychologie physiologique par la communication, due à M. Paul Janet, d'une observation très remarquable recueillie sur ce sujet par MM. Gibert et P. Janet (du Hâvre), le moment est venu, pour ceux qui posséderaient des observations semblables, de les faire connaître.

De tels documents, tant qu'ils sont présentés isolément, restent impuissants à forcer l'attention, tandis que, groupés en faisceau, ils acquièrent de suite une valeur considérable, et peuvent s'imposer à l'étude.

L'observation que je rapporte ici date de l'année 1878, époque à laquelle je l'ai communiquée à mon ami M. Charles Richet, qui l'a gardée fidèlement et prudemment dans ses cartons, pour des raisons faciles à comprendre.

Il s'agit d'une jeune femme de vingt-quatre ans, d'origine espagnole, veuve et mère d'une petite fille de cinq ans. Mme D... est petite, maigre, très brune, et a le système pileux très développé. L'examen le plus minutieux n'a pu faire découvrir chez elle aucune tare hystérique, personnelle ou héréditaire.

Quand j'essayai de produire l'hypnotisme chez Mme D..., elle n'avait été soumise auparavant à aucune expérience de cette nature. La première tentative réussit d'ailleurs pleinement, après une dizaine de minutes passées à la regarder fixement, et à lui tenir fortement les pouces à pleine main. Par la suite, le même résultat était obtenu, soit seulement en la regardant ou en lui touchant la tête ou la main pendant quelques secondes à peine, et puis enfin, en faisant moins encore, comme je le dirai tout à l'heure.

L'état de Mme D... était alors d'emblée celui du somnambulisme lucide : la conversation était facile, l'intelligence du sujet était vive, sa sensibilité paraissait exaltée, et sa mémoire remarquable; toute image évoquée provoquait une hallucination, mais ce phénomène n'apparaissait jamais spontanément. En même temps, il y avait une insensibilité complète à la douleur, et les membres, qui étaient le siège d'une hyperexcitabilité musculaire très nette, étaient mis en catalepsie par le simple attouchement sans que l'état psychique fût en rien modifié. Au réveil, que je provoquais en promenant le doigt sur les paupières supérieures, la mémoire de ce qui venait de se passer était complètement perdue, mais, dans l'état second, elle faisait une chaîne ininterrompue des faits de son état de veille et de ceux de son état de sommeil.

J'ai dit que j'endormais Mme D... avec une facilité chaque jour plus grande. En effet, après quinze jours environ de cet entraînement spécial, je n'avais plus besoin pour obtenir ce résultat ni du contact ni du regard : il me suffisait de *vouloir*, tout en m'abstenant de toute espèce de geste qui pût trahir mon intention. Était-elle en conversation animée au milieu de plusieurs personnes, tandis que je me tenais dans quelque coin dans l'attitude de la plus complète indifférence, que je la voyais bientôt, à mon gré, lutter contre le sommeil qui l'envahissait, et le subir définitivement; ou reprendre le cours de ses idées, selon que moi-même je continuais ou cessais d'appliquer ma pensée au résultat à obtenir.

Et même je pouvais regarder fixement mon sujet, lui serrer les pouces ou les poignets, et faire toutes les passes imaginables des magnétiseurs de profession, si ma volonté n'était pas de l'endormir, il restait parfaitement éveillé, et convaincu de mon impuissance.

Mais bientôt, ce ne fut plus seulement d'une extrémité à l'autre d'une chambre que je songeai à exercer mon action; d'une pièce à une autre, d'une maison à une autre maison, située dans une rue plus ou moins éloignée, le même résultat fut encore obtenu.

Les circonstances dans lesquelles j'exerçai ainsi pour la première fois cette action à longue distance méritent d'être rapportées avec quelques détails. Etant un jour dans mon cabinet (j'habitais alors Perpignan), l'idée me vint d'essayer d'endormir Mme D..., que j'avais tout lieu de croire chez elle, et qui habitait dans une rue distante environ de 300 mètres de la mienne. J'étais d'ailleurs bien éloigné de croire au succès d'une pareille expérience. Il était trois heures de l'après-midi,

je me mis à me promener de long en large, en pensant très vivemen
au résultat que je voulais obtenir; et j'étais absorbé par cet exercic
quand on vint me chercher pour voir des malades. Les cas étant pres
sants, j'oubliai momentanément Mme D... que je devais d'ailleurs ren
contrer vers quatre heures et demie sur une promenade publique. M
étant rendu à cette heure, je fus très étonné de ne l'y point voir, mai
je pensai qu'après tout, mon expérience avait bien pu réussir; auss
vers cinq heures, pour ne rien compromettre et rétablir les choses e
leur état normal, dans le cas où cet état eût été effectivement troublé
par acquit de conscience, je songeai à réveiller mon sujet, aussi vigou
reusement que tout à l'heure j'avais songé à l'endormir.

Or, ayant eu l'occasion de voir Mme D... dans la soirée, voici c
qu'elle me raconta, d'une manière absolument *spontanée*, et sans qu
j'eusse fait la moindre allusion à son absence de la promenade : ver
trois heures, comme elle était dans sa chambre à coucher, elle ava
été prise subitement d'une envie invincible de dormir; ses paupières s
faisaient de plomb, et ses jambes se dérobaient — jamais elle ne dor
mait dans la journée — au point qu'elle avait eu à peine la force de passe
dans son salon, pour s'y laisser tomber sur un canapé. Sa domestiqu
étant alors entrée pour lui parler, l'avait trouvée, comme elle le lu
raconta plus tard, pâle, la peau froide, sans mouvement, *comme mort*
selon ses expressions. Justement effrayée, elle s'était mise à la secoue
vigoureusement, mais sans parvenir cependant à autre chose qu'à lu
faire ouvrir les yeux. A ce moment, Mme D... me dit qu'elle n'avai
eu conscience que d'éprouver un violent mal de tête qui, paraît-il, avai
disparu subitement vers cinq heures. C'était précisément le momen
où j'avais pensé à la réveiller.

Ce récit ayant été spontané, je le répète, il n'y avait plus de doute
conserver : ma tentative avait certainement réussi. Afin de pouvoir l
renouveler dans des conditions aussi probantes que possible, je n
mis pas Mme D... au courant de ce que j'avais fait, et j'entrepri
toute une série d'expériences dont je rendis témoins nombre de per
sonnes, qui voulurent bien en fixer les conditions et contrôler les résu
tats. Parmi ces personnes, je citerai le médecin-major et un capitain
du bataillon de chasseurs dont j'étais alors l'aide-major. Toutes ce
expériences se ramènent en somme au type suivant.

Etant dans un salon avec Mme D.., je lui disais que j'allais essaye
de l'endormir d'une pièce voisine, les portes étant fermées. Je pas
sais alors dans cette pièce, où je restais quelques minutes, avec l
pensée bien nette de la laisser éveillée. Quand je revenais, je trouvai
en effet Mme D... dans son état normal, et se moquant de mo
insuccès. Un instant plus tard, ou un autre jour, je passais dans l
même pièce voisine sous un prétexte quelconque, mais cette fois ave
l'intention bien arrêtée de produire le sommeil, et après une minute
peine, le résultat le plus complet était obtenu. On n'invoquera i
aucune suggestion autre que la suggestion mentale, puisque l'*attentio*

expectante, mise en jeu dans toute sa force, lors de l'expérience précédente, avait été absolument sans action. Les conditions de ces expériences, qui se contrôlent réciproquement, sont d'une simplicité et d'une valeur sur lesquelles j'attire l'attention, parce qu'elles constituent une sorte de schéma à suivre pour la démonstration.

Mme D... prétendait que, toutes les fois que je pensais à elle, elle ressentait une vive douleur dans la région précordiale; c'était d'ailleurs cette même douleur qu'elle éprouvait encore quand les séances de somnambulisme se prolongeaient, et qui me déterminait à y mettre fin. De fait, après convention préalable, si je voulais que Mme D... descendit de chez elle, je n'avais qu'à m'arrêter dans une rue voisine de la sienne, et à lui en donner l'ordre mentalement. Je ne tardais pas à la voir arrriver, et toujours elle me disait que *sa douleur au cœur* lui avait indiqué ma présence.

On voit que ceci n'est pas, à proprement parler, de la suggestion mentale. Mais de ce côté, je n'ai rien obtenu qui fût bien net, et méritât d'être rapporté, pas plus que du côté de la seconde vue, qui n'a jamais été suffisamment contrôlée.

Ce fut cette douleur précordiale, qui devenait de plus en plus pénible, et tendait à revêtir toute l'apparence d'une véritable angine de poitrine, qui me détermina à ralentir, puis à cesser complètement l'entraînement à coup sûr exagéré auquel j'avais soumis Mme D.., à son insu d'ailleurs, car elle ignorait presque toujours même *qu'il s'était passé quelque chose*, et que son existence était ainsi interrompue à de fréquentes reprises. Par contre, Mme D... était devenue franchement hystérique, et les résultats, moins nets qu'au début, commençaient à être troublés par des menaces d'attaques convulsives. Sur ces entrefaites, Mme D... dut s'éloigner, et je la perdis définitivement de vue.

Tels sont les faits que j'ai observés; je les crois intéressants surtout à ces deux points de vue : 1° l'action efficace de la *pensée voulante*, en dehors de toute manœuvre, de toute intervention d'un agent physique quelconque; 2° l'action efficace de la pensée voulante à des distances relativement très grandes.

Je m'abstiendrai d'ailleurs ici de toute théorie ayant pour but de donner une explication de ces faits, explication qui ne pourrait être que prématurée dans l'état actuel de nos connaissances sur ce sujet. En présence de cas de ce genre, la question se pose précisément de savoir ce que sont ces phénomènes qui s'observent en dehors de l'hystérie et de ses attaques classiques, et qui ne leur ressemblent d'ailleurs en rien.

Je me permettrai seulement de rappeler que l'année dernière déjà, j'ai posé cette question, dans les termes mêmes où elle se présente de nouveau aujourd'hui, en un court article que voulut bien publier la *Revue scientifique* du 28 juin 1884, *Le magnétisme animal en dehors de l'hystérie*, et dans lequel je faisais appel aux observations de somnambulisme provoqué à distance.

J. HÉRICOURT.

UN FAIT DE SUGGESTION MENTALE

La communication de M. Janet me donne occasion de mentionner un fait de *suggestion mentale* que j'ai observé il y a quelques jours avec le Dr Liébeault. Le sujet est un jeune homme, très bon somnambule, bien portant, un peu timide. Il accompagnait chez M. Liébeault sa cousine, très bonne somnambule aussi, et qui est traitée par l'hypnotisme pour des accidents nerveux.

M. Liébeault endort le sujet et lui dit pendant son sommeil : — « A votre réveil vous exécuterez l'acte qui vous sera ordonné *mentalement* par les personnes présentes. » J'écris alors au crayon sur un papier ces mots : « Embrasser sa cousine. » Ces mots écrits, je montre le papier au Dr Liébeault et aux quelques personnes présentes en leur recommandant de le lire des yeux seulement et sans prononcer même des lèvres une seule des paroles qui s'y trouvent et j'ajoute : « A son réveil, vous penserez fortement à l'acte qu'il doit exécuter, sans rien dire et sans faire aucun signe qui puisse le mettre sur la voie ». On réveille alors le sujet et nous attendons tous le résultat de l'expérience. Peu après son réveil, nous le voyons rire et se cacher la figure dans ses mains, et ce manège continue quelque temps sans autre résultat. Je lui demande alors : « Qu'avez-vous? — Rien. — A quoi pensez-vous? » Pas de réponse. — « Vous savez, lui dis-je, que vous devez faire quelque chose à quoi nous pensons. Si vous ne voulez pas le faire, dites-nous au moins à quoi vous pensez. — Non. » Alors je lui dis : « Si vous ne voulez pas le dire tout haut, dites-le-moi bas à l'oreille », et je m'approche de lui. — « A embrasser ma cousine », me dit-il. Une fois le premier pas fait, le reste de la suggestion mentale s'accomplit de bonne grâce.

Y a-t-il eu simple coïncidence? Ce serait bien étonnant. A-t-il pu, pendant son sommeil, reconnaître le sens des paroles que j'écrivais à la façon dont je les écrivais sur le papier, ou a-t-il pu les voir? C'est bien peu supposable. Enfin je suis sûr qu'aucune des personnes présentes n'a pu le mettre d'une façon quelconque sur la voie de l'acte qu'il devait accomplir. Il y a là évidemment quelque chose qui bouleverse toutes les idées reçues sur les fonctions du cerveau et pour ma part, jusqu'à ces derniers temps, j'étais parfaitement incrédule sur les faits de ce genre. Aujourd'hui j'arrive à cette conviction qu'il ne faut pas les repousser, les cas de réussite, quoique rares, étant trop nombreux pour être un simple effet de hasard. Aussi du moment que la question de la *suggestion mentale* était posée devant la Société, j'ai cru pouvoir, quelque étranges que paraissent ces phénomènes, y apporter mon contingent.

H. Beaunis.

ÉTUDE DE QUELQUES CAS D'HALLUCINATION OBSERVÉS SUR MOI-MÊME.

On a beaucoup discuté sur l'hallucination, sur les analogies et les différences qui existent entre elle et la perception. On n'a guère d'observations faites par les observateurs sur eux-mêmes avec quelque précision : presque toujours en effet les troubles sensoriels sont accompagnés d'autres troubles psychiques, de troubles intellectuels surtout, qui ne permettent pas à ceux qui les éprouvent de décrire avec exactitude et d'étudier scientifiquement les phénomènes dont ils sont les sujets.

On en est donc réduit d'ordinaire à étudier du dehors un phénomène qui par essence est un phénomène interne, on ne saurait en avoir ainsi qu'une connaissance incomplète. A plusieurs reprises, j'ai eu des hallucinations de divers sens, j'ai pu étudier le phénomène à loisir et le regarder de son vrai point de vue, je veux dire, du dedans : aussi, les faits que j'ai pu observer sont-ils, à ce qu'il me semble, de nature à éclaircir la question.

Mes hallucinations m'ont laissé des souvenirs qui sont au nombre des plus vifs et des plus précis que j'aie conservés. Les idées et les sentiments que j'ai eus au cours de ma vie forment une trame d'événements internes qui donnent à ma conscience sa forme et son contenu, et ces sentiments, ces idées, même quand j'ai cessé de les sentir ou de les accepter, c'est à moi comme sujet que je les rapporte. Il y a un ordre entre les souvenirs que j'ai gardé des événements de ma vie intérieure, ils forment une chaîne et, s'il y manque des chaînons, je sais que c'est aux lacunes de ma mémoire qu'il faut m'en prendre : je m'aperçois que ces lacunes existent, et les souvenirs de mes amis peuvent me servir à les combler. Chacune de mes idées, chacun de mes sentiments vient se placer à un moment déterminé de ma vie, et les événements extérieurs eux-mêmes d'après l'époque où ils se sont produits se sont réflétés dans mon esprit avec des couleurs différentes qui me permettent de les situer dans le temps avec quelque précision.

Les souvenirs que j'ai gardés de mes hallucinations sont nettement séparés de tous les autres, ils ne sont point liés entre eux, ni aux autres événements de ma vie psychique ; ils forment des groupes distincts, isolés de toutes les idées, de tous les sentiments, de toutes les images qui les avoisinent : je n'ai aucune raison pour placer les phénomènes dont ils sont les traces à tel ou tel moment de ma vie psychique et ce n'est que leur coïncidence avec tel ou tel événement extérieur qui me permet de les situer en un point déterminé du temps. Il me faut un effort pour me considérer comme le sujet de ces phénomènes, tant est grande l'incohérence qui existe entre eux et tous les autres événements de ma vie mentale.

Il semble qu'il y ait en moi quelque chose qui ne m'appartienne pas, qui me soit étranger, que parmi les états de conscience qui constituent

ma pensée, il y en ait qui ne soient pas réellement mes états de conscience. Si je n'avais pas des preuves nombreuses et extérieures aux faits mêmes que je vais rapporter de la réalité des hallucinations que j'ai éprouvées (notes prises au moment même, circonstances extérieures qui m'ont frappé et dont j'ai gardé le net souvenir, fréquentes conversations avec des amis, où j'ai discuté la nature et les causes de ces phénomènes), si je n'étais pas sûr pour les raisons que j'ai dites de les avoir bien réellement observées en moi telles que je vais les décrire, je croirais que ma mémoire est infidèle et que je suis le jouet d'une illusion; je serais persuadé que je me suis imaginé après coup avoir été le sujet de ces phénomènes, mais que c'est là une erreur, tant ces souvenirs me semblent faire peu partie du train habituel de ma vie intérieure. On éprouve un sentiment analogue, lorsqu'après un très vif chagrin, qui vous a jeté hors de vous-même, l'on se ressaisit et que l'on se retrouve ce que l'on était avant de traverser cette crise : les sentiments qui ont été les vôtres pendant cette période vous sont devenus comme étrangers, c'est une impression du même genre, et plus vive encore, que l'on ressent quand on relève d'une maladie grave. L'impression que j'éprouve, c'est que ce n'est pas de moi qu'il s'agit, que j'ai lu ce que je vais raconter, ou plutôt que j'ai vu au théâtre un personnage qui percevait et sentait ce que j'ai perçu et senti, que j'ai assisté à sa vie sans qu'elle se mêlât à la mienne et que c'est d'elle que je vais parler. Au moment même où j'étais le sujet de ces hallucinations, elles m'impressionnaient parfois assez vivement et n'étaient pas pour ma sensibilité comme des étrangères, mais j'avais la très nette conscience de vivre de deux vies, qui se développaient l'une à côté de l'autre sans se mêler; je rapportais également à moi les perceptions normales et les perceptions hallucinatoires; elles coexistaient, je les distinguais cependant, ce qui me donnait presque irrésistiblement l'impression d'une sorte de dédoublement de ma personne.

Voici maintenant les faits :

En 1875 je passais les vacances chez ma grand'mère à la campagne. On avait dansé le soir au salon. Il y avait environ une heure et demie ou deux heures que je dormais, quand je me réveillai subitement; je vis devant moi une grande lueur, puis le salon où nous avions passé la soirée m'apparut, vivement éclairé, deux ou trois couples dansaient; leur danse, lente d'abord, devint plus rapide. L'un des danseurs s'empara du piano et se mit à valser avec lui. Je voyais très nettement toute cette scène et cependant j'avais clairement conscience d'être dans ma chambre située à l'autre bout de la maison, mon frère et un de mes amis couchaient dans la même chambre que moi ; je leur dis ce que je voyais; encore très jeune alors, je compris mal ce qui s'était passé, mais d'une part j'étais assuré que ce que j'avais vu ne correspondait à rien de réel et d'autre part je savais très bien que j'étais éveillé et que je n'avais pas rêvé. Mon frère alluma une bougie et tout disparut. Il m'avait semblé être dans la pièce même que j'avais devant mes yeux,

j'avais vu les meubles, les tableaux à leur place habituelle, et je n'aurais guère pu distinguer cette perception d'une perception réelle, si je ne m'étais aperçu en même temps que j'étais dans mon lit et que mon frère et son ami que je voyais devant mes yeux, dansant et causant avec d'autres personnes, étaient eux aussi couchés auprès de moi.

Depuis lors j'ai eu fréquemment des hallucinations de la vue, de l'ouïe et du toucher; je ne rapporterai que les plus caractéristiques, celles dont le souvenir m'est resté très précis et très vivant.

Ma famille habitait les environs d'Autun, c'est un pays de forêts et de landes; je passais une grande partie de mes journées à courir à travers les genêts et les bruyères et parfois je voyais passer devant moi d'immenses lueurs et le Christ vêtu de blanc, entouré d'un nimbe, apparaissait à mes yeux : je ne le voyais qu'un instant, puis tout disparaissait.

Au mois de septembre 1877, toutes les fois que j'entrais sous bois, je voyais devant moi à quelque distance une jeune femme blonde, vêtue de blanc, couronnée de feuilles vertes, qui me regardait; elle marchait devant moi et se retournait de temps à autre pour me dire ce seul mot : « viens ». Souvent je l'ai suivie des heures entières; j'avais conscience de n'avoir devant moi qu'un fantôme que j'avais créé moi-même; la grâce, le charme puissant et doux de cette forme légère qui me guidait à travers la forêt, m'entraînait à ne pas lutter contre moi-même et à ne pas faire usage d'une trop sévère critique. Peut-être aurais-je réussi à dissiper cette vision, si j'avais réagi fortement : j'en doute un peu cependant, tant est grande la netteté avec laquelle, à huit ans de distance, je revois encore ses mouvements, sa façon de marcher, son geste quand elle s'arrêtait et se tournait vers moi. Je retrouvais dans cette jeune femme quelques traits d'une amie plus âgée que moi que j'aimais d'une ardente amitié (cette amitié n'était pas de l'amour, j'avais quatorze ans à peine); mais ce n'était pas elle cependant. Cette hallucination persista trois semaines environ : dès que j'entrais sous bois, je voyais apparaître cette femme vêtue de blanc, elle me quittait dès que je quittais la forêt.

Au mois de janvier 1881, débuta une hallucination fort complexe, la plus intense et la plus nette de toutes celles dont j'ai gardé le souvenir et qui persista jusque vers la fin du mois de février. J'étais alors étudiant à la Faculté des lettres de Dijon : j'avais eu beaucoup de soucis et d'ennuis; des déceptions de toute sorte, des chagrins de famille, des préoccupations d'argent m'avaient attristé et ébranlé très fortement, j'avais beaucoup souffert du cœur (palpitations, spasmes, douleurs aiguës à la pointe du cœur), et le travail continu auquel je m'étais soumis m'avait fatigué si profondément qu'il m'était devenu pénible de causer et d'agir; jamais en revanche ma pensée n'a eu plus de clarté et n'a été plus complètement maîtresse d'elle-même. Le soir, vers neuf heures, quand j'étais assis à mon bureau, j'entendais ouvrir la porte de mon antichambre, celle de ma chambre; on traversait ma chambre, j'en-

tendais le bruit des pas sur le plancher, le frôlement d'une jupe, quelqu'un se penchait sur moi, je sentais son haleine sur ma joue, sa main qui s'appuyait sur mon épaule, parfois ses cheveux qui me frôlaient le visage, ses vêtements qui me touchaient. C'était une jeune femme, celle-là même dont j'ai parlé plus haut; mais cette fois c'était bien elle, je n'aurais pu, je crois, distinguer, autrement que par sa situation, l'image hallucinatoire de l'image réelle si je les avais perçues toutes deux à la fois. Je voyais clairement les traits de son visage et les détails de ses vêtements, je *sentais* l'odeur qui s'exhalait de sa personne et que je n'aurais pas confondue avec une autre, puis elle se relevait, me parlait, je voyais *remuer* ses lèvres, je reconnaissais le timbre de sa voix; elle me parlait de ce dont nous causions à l'ordinaire, et l'illusion était si complète que, plus d'une fois, je me surpris à lui répondre. Elle me tendait alors la main, je sentais le contact de sa main, la douceur de sa peau, sa chaleur, je serrais cette main, et je sentais une résistance à ma pression, j'avais donc une hallucination du toucher actif. Is... s'écartait alors un peu de moi, elle se plaçait devant un fauteuil de ma chambre qu'elle me *cachait*, et sa tête me cachait aussi une partie d'une gravure pendue au-dessus du fauteuil : mon hallucination faisait donc *écran* comme un corps opaque. Je voyais à la fois le mur de ma chambre et la personne qui était placée devant, et il m'était impossible de saisir aucune différence de netteté ou d'intensité entre ces deux perceptions, l'une réelle, l'autre hallucinatoire. Je continuais à travailler (je m'occupais alors de l'étude philologique des *Perses* d'Eschyle), et lorsque je levais les yeux de dessus mon livre, je voyais Is... immobile à la même place où je l'avais vue un instant auparavant. Puis je cessais de la voir, sans que j'aie jamais pu saisir le moment précis où elle disparaissait.

Cette hallucination s'est reproduite plusieurs fois par semaine, pendant près d'un mois et demi. Pendant tout le mois de mai, je vis sans cesse voltigeant chez moi, se posant sur ma table, fuyant sous mes doigts une plume d'autruche blanche, l'une de ces plumes que les femmes portent sur leurs chapeaux. Au mois de juin, après avoir regardé longtemps le ciel embrasé par le soleil qui se couchait au milieu de nuages de sang, je vis en rentrant chez moi, dans une chambre un peu sombre, plusieurs des Dieux scandinaves couverts de leurs armes se dressant au milieu de flammes rouges et vertes; en même temps, un immense dragon vert, les ailes étendues, me mordait la nuque, je sentais sa morsure et son poids, et je le voyais, bien qu'à la place qu'il occupait, il m'eût été impossible de percevoir une image réelle. J'étais avec un ami quand j'eus cette hallucination.

Je partis au mois d'août pour l'Allemagne. Je m'installai chez des amis à Heidelberg : je souffris beaucoup du cœur pendant quelques jours, et j'eus un peu de jaunisse; de nouveaux phénomènes hallucinatoires se produisirent. Je transcris ici ce que j'ai écrit au cours de l'une de ces hallucinations :

« Heidelberg, 27 août 1881.

« La pluie tombe fine et serrée, le ciel est d'un gris uniforme pâle et doux; sur les montagnes traînent des nuages qui s'accrochent aux arbres comme des draperies en lambeaux, pas un rayon de soleil; des enfants qui jouent dans le corridor, le bruit des portes qu'on ouvre et ferme, et c'est là tout. Ma vie jamais cependant n'a été plus pleine, jamais je n'ai senti avec une telle intensité. Seul à savoir le français comme langue familière, ne parlant ni l'anglais ni l'allemand, je suis isolé ici : volontairement isolé du reste, j'ai besoin d'être seul et pourtant seul avec moi-même, j'étouffe, c'est une insurmontable tristesse qui me monte à la gorge et me met les larmes aux yeux; hier du moins dans cette fête de lumière, je pouvais m'échapper à moi-même; un nuage de pourpre, une douce teinte verdâtre d'un coin du ciel qu'un rayon d'or vient traverser sont assez vivants, assez réels pour qu'on s'absorbe en eux et qu'on oublie. Mais aujourd'hui rien : cette angoisse me saute à la gorge et *m'enfonce ses crocs dans le cou*. Il me semble parfois qu'un homme *me plonge la main dans la poitrine* pour me serrer le cœur de ses doigts, je le sens, je le vois. Puis *il s'assoit en mon cerveau* pour en faire l'inventaire, il secoue chaque cellule; comme il est content de ses découvertes! il entasse autour de lui celles qui lui plaisent, c'est si beau une cellule du cerveau qui renferme une sensation nouvelle. Puis il jongle comme avec des grelots, et il faut le laisser faire. Si je lui dis de sortir, il a tôt fait de me saisir le cœur et de le presser plus fort, je lutte bien alors, mais que faire? il est mon maître. Je voudrais me délivrer, ne plus réfléchir, ne plus me disséquer ainsi; j'essaye, je veux rire, mon rire est une grimace; je marche toujours, lancé droit devant moi et toujours il me faut me torturer, supplier mon bourreau de me faire plus souffrir et aller *avec ce loup pendu à ma gorge qui ballotte devant moi*....... Je suis seul et comme un arc tendu, je vibre sans cesse : je n'ai plus qu'une sensation immense, infinie : toutes les autres s'y ajoutent, la grandissent; je suis seul et j'ai froid au cœur et mon esprit est toujours clair, plus aigu, plus tranchant : c'est comme un scalpel qui fouille dans ma chair saignante, mais elle ne saigne plus que par une blessure, elle est tout entière cette blessure. Jamais je n'ai senti si fort, je vis dans une demi-hallucination, je ne puis plus trouver mes mots pour parler; il faut que je m'échappe, je ne puis plus me supporter me torturant ainsi. Si l'on ne réagissait pas, vivant seul, une telle angoisse au cœur, on sentirait sa raison s'ébranler. »

J'ai tenu à citer cette page tout entière pour bien faire comprendre l'étrange état de sensibilité où j'étais alors : je n'ai, je crois, jamais eu d'hallucinations qui m'aient donné plus complètement l'impression d'être des perceptions vraies. L'illusion était parfois si complète, qu'instinctivement *j'écartais de la main le corps de ce loup qui pendait à ma gorge et me gênait pour marcher*. Je voyais clairement l'intérieur de mon cerveau, comme si mes yeux avaient été retournés et avaient pu

regarder dans mon crâne: c'est encore un exemple de ces localisati visuelles impossibles dont j'ai parlé plus haut. La sensation morb fondamentale était alors cette double impression de chatouillement, démangeaison à la tête et d'oppression du cœur : c'est autour d' que je groupais toutes mes perceptions; elle devenait l'objet unique mon attention, du travail de ma pensée, je m'ingéniais à l'explique lui trouver une cause et cette tension intellectuelle provoquait des p ceptions hallucinatoires. Toute autre activité m'était devenue diffi Cette sensation régnait en maîtresse sur ma volonté et mon intellige et je me reprochais comme une faute de ne pouvoir me soustrair cette obsession. Je cherchais à causer littérature ou politique avec personnes qui m'entouraient, j'affectais un profond intérêt à ce que disais et cependant il me semblait que c'était un autre qui parlait : moi, sujet de mes hallucinations, était bien près alors de devenir m moi véritable. Mon esprit était infécond, stérile, aucune idée nouve n'y pouvait germer, je souffrais beaucoup et cependant ma souffran me laissait presque indifférent. Cette apathie intellectuelle, ces sen tions exaspérées et tant de détachement des douleurs que j'éprouva cette incapacité à me fixer sur un objet, à concentrer mon esprit, ac saient une profonde dépression de la volonté. Cette volonté fut cep dant assez forte pour que j'aie essayé de me guérir; de longues cour à travers bois qui me fatiguèrent beaucoup, parvinrent à me rendr moi-même; et dès que ma santé se fut un peu raffermie, les halluci tions disparurent et avec elles disparut aussi cet étrange état de sensibilité. Pendant cette période, il me sembla voir une fois le cim tière de la ville, les morts dans leurs cercueils et les vers qui dévorent, ce fut une sorte de vision, un tableau qui passa rapidem devant mes yeux et qui n'avait pas le caractère de réalité vivante hallucinations que j'ai rapportées. Au mois de novembre de la mê année, je revis encore pendant une soirée, que je passai seul à la ca pagne en Beaujolais, le vieux château de Heidelberg passer devant m yeux avec tout un cortège d'étranges visions très peu cohérentes q j'ai du reste notées. Depuis lors, je n'ai plus eu d'hallucinations t nettes; parfois encore je vois des lueurs, j'entends des craquemen des bruissements, je sens en moi ce sentiment d'attente anxieuse précède d'ordinaire l'apparition d'une hallucination; mais rien ne para l'hallucination est réduite avant même qu'elle ait eu le temps de se p duire. Je ne crois pas à vrai dire que cela tienne à ce que je dispose réducteurs plus puissants des images hallucinatoires, mais tout si plement à ce que ces images sont moins intenses.

Je puis diviser les hallucinations que j'ai éprouvées en trois classe 1° les interprétations inconscientes de sensations morbides, interpré tions qui provoquent l'apparition d'images visuelles, d'images tonal de sensations tactiles qui sont aussitôt objectivées (le loup qui pendait à la gorge, l'homme qui me plongeait la main dans la p trine, etc.); 2° les visions, je veux parler de ces hallucinations t

rapides, que je localisais sans précision, et qui passaient rapidement devant moi, un peu comme les images d'une lanterne magique; elles ont beaucoup d'intensité, mais les contours ont moins de netteté et les figures moins de relief que dans les autres hallucinations : ce sont toujours des hallucinations visuelles et toujours très lumineuses (les apparitions du Christ, le cimetière de Heidelberg, etc.); les caractères de cette classe d'hallucinations sont à peu près ceux des hallucinations hypnagogiques; 3° les hallucinations véritables que l'on ne saurait par des caractères intrinsèques distinguer des perceptions réelles (la femme vêtue de blanc, Mlle Is.... G., la plume d'autruche, etc.). C'est à cette classe que se rapportent les hallucinations du toucher actif.

Les hallucinations des divers sens ne créent pas en nous des tendances de même intensité à croire à la réalité de leurs objets. On peut les classer à ce point de vue dans l'ordre suivant : ouïe, vue, toucher passif, toucher actif. Les hallucinations du toucher actif ne permettent pas de douter de la réalité de leur objet, ce n'est seulement que lorsqu'elles ont cessé (elles ne durent qu'un instant très court) que la réflexion est capable de distinguer entre elles et les perceptions vraies; cette distinction ne repose du reste sur aucun caractère intrinsèque des perceptions ou des hallucinations. Les hallucinations qui donnent avec le plus d'intensité l'impression d'être vraies sont les moins persistantes, l'ordre dans lequel disparaissent les hallucinations est d'ordinaire l'ordre inverse de celui que nous venons d'indiquer. Il m'est possible dans de certaines conditions de provoquer chez moi des hallucinations; mais ce ne sont jamais que des hallucinations de l'ouïe et de la vue.

On peut diviser en trois classes les hallucinations de la vue que j'ai éprouvées : 1° Les unes sont localisées comme le seraient des perceptions vraies; elles sont situées à la distance et dans la direction où je situerais l'objet d'une perception normale; 2° d'autres hallucinations (les visions) ne peuvent être localisées avec précision, leurs rapports de position avec les objets réels m'échappent (ces objets du reste disparaissent d'ordinaire pour moi quand j'éprouve des hallucinations de cette nature): je ne pourrais indiquer ni la place de l'image que j'ai objectivée, ni la distance à laquelle elle se trouve; cela tient peut-être à leur très courte durée, à la rapidité avec laquelle elles me passent devant les yeux et à leur grande intensité lumineuse, qui efface les couleurs de tous les objets avoisinants; 3° une troisième classe d'hallucinations (ce sont d'ordinaire des interprétations inconscientes de sensations morbides) est caractérisée par ce fait que l'image hallucinatoire est extériorisée en un point où un objet réel ne saurait être perçu. J'ai vu ainsi des objets ou des parties de mon corps qu'il m'eût été impossible de voir en raison des conditions physiques de la vision, si j'avais eu affaire à des objets réels donnant naissance à des perceptions vraies au lieu d'être le sujet de perceptions hallucinatoires que je localisais faussement par une fausse interprétation inconsciente. J'ai vu un dragon me mordant la nuque, comme je l'ai mentionné plus haut, et je ne

voyais pas ma tête devant moi comme un objet extérieur, mais elle était située à sa vraie place — dans ses rapports habituels de position avec les autres parties de mon corps : je percevais par des sensations musculaires et tactiles sa place exacte et cependant je voyais sa partie postérieure comme si j'avais été moi-même placé derrière moi. Je rappellerai aussi cette vue très nette de mon cerveau que j'ai eue à Heidelberg. L'image très certainement devrait être située à une certaine distance en avant de l'œil; si elle est localisée en arrière de l'œil, en un point d'où il ne peut parvenir à l'œil aucun rayon lumineux, c'est que les sensations musculaires et tactiles que j'éprouvais étant rapportées au point où j'aurais rapporté normalement ces sensations, je rapportais au même point par une sorte de confusion l'image visuelle qu'elles provoquaient et dont je concevais l'objet comme cause de ces sensations. Si j'osais risquer une explication, je dirais qu'étant donné que nous extériorisons toujours les sensations d'origine périphérique, il est naturel qu'éprouvant à la fois deux sensations, l'une provenant d'une excitation pathologique des centres sensoriels, l'autre d'origine périphérique, il est naturel, dis-je, que nous rapportions les deux sensations au point où nous aurions rapporté la sensation périphérique, puisque nous n'avons aucune habitude depuis longtemps acquise qui nous permette de localiser en un point précis une sensation centrale.

Je n'ai jamais pu déterminer aucun caractère intrinsèque qui permette de distinguer une hallucination complète (exemple la femme vêtue de blanc, etc.), d'une perception vraie. Les seuls réducteurs de l'image hallucinatoire que j'ai pu déterminer sont les suivants : 1° la courte durée de l'hallucination, sa disparition brusque, comparée à la persistance des perceptions normales; 2° nous continuons à percevoir un objet réel tant que les conditions grâce auxquelles nous pouvons le percevoir subsistent, tandis que l'hallucination disparaît brusquement sans qu'aucun éloignement ou déplacement de l'objet nous ait prévenu de sa disparition prochaine. C'est un fait intéressant à noter que les hallucinations n'apparaissent pas d'ordinaire d'emblée, mais qu'elles se développent et grandissent, se rapprochent peu à peu, tandis qu'elles disparaissent toujours brusquement; 3° l'incohérence des sensations ou des séries de sensations hallucinatoires avec les sensations normales; 4° leur incohérence avec nos souvenirs; 5° l'impossibilité de faire percevoir à autrui ce que nous percevons nous-mêmes; 6° le jugement abstrait. Exemple : Je vois une personne que je sais avec certitude être à 200 kilomètres de moi, je sais qu'elle ne peut être là, je ne crois pas à ma perception ; 7° la comparaison entre ces hallucinations identiques aux perceptions vraies et les hallucinations qui s'en distinguent à quelque degré dont j'ai parlé plus haut. Les localisations absurdes aident beaucoup à séparer les unes des autres les perceptions réelles et les perceptions sans objet.

Les hallucinations sont d'ordinaire précédées chez moi par un sentiment d'angoisse, d'attente inquiète; je suis en proie à la terreur vague,

indéfinie de l'instant d'après. Pendant l'hallucination, ce sentiment disparaît pour faire place à d'autres sentiments très divers, agréables ou pénibles, et qui eux dépendent de la nature des hallucinations. Lorsque les hallucinations sont très nombreuses et très persistantes, surtout lorsqu'il se produit des hallucinations du toucher et de la sensibilité générale, il se crée un état de sensibilité tout spécial qui correspond aux perceptions hallucinatoires et qui est fort différent de l'état de sensibilité qui correspond aux perceptions vraies. Ces sensations anormales ne font pas sur le moi la même impression que les autres sensations, elles ne provoquent chez moi ni des sentiments, ni des actes qui soient semblables à mes sentiments et à mes actes habituels. Mais ma vie psychique ordinaire subsiste néanmoins à côté de cette vie nouvelle : de là l'impression qui se crée très vite dans mon esprit, de deux moi qui coexistent dans ce même individu, sans se mêler, sans presque communiquer l'un avec l'autre, mais qui se regardent l'un l'autre sentir et penser : les perceptions hallucinatoires et les sentiments qu'elles provoquent forment un tout plus ou moins cohérent, les sentiments et les idées de la vie normale en forment un autre beaucoup plus un et plus cohérent, distinct du premier. Si les facultés abstraites de l'èsprit sont atteintes à leur tour, on en viendra non plus à se représenter soi-même à soi-même comme étant deux, mais à croire que réellement et en fait l'on est deux. D'ordinaire le moi hallucinatoire est d'une couleur plus sombre que le moi normal qui souffre de son voisinage, qui serait heureux de se défaire de lui et ne peut y réussir; on passe aisément à l'idée délirante qu'un autre s'est emparé de vous et vous *possède*. L'attention attirée sur ce point, l'on reconnaîtra facilement dans ce moi malveillant quelques traits vagues, que l'on rendra plus précis par l'attention avec laquelle on les examine, du caractère d'un homme que l'on craint ou que l'on hait, ou qui a pris sur vous plus d'influence que vous ne l'auriez désiré; et l'on arrivera à se croire possédé par tel individu déterminé. Cela n'est point étonnant, si l'on songe que ce que nous font voir nos hallucinations, c'est ce que nous avons dans l'esprit et que, par conséquent, il nous est très naturel de doter notre moi hallucinatoire des traits de caractère et des façons de sentir qui nous sont familiers.

Les conditions qui favorisent chez moi la production des hallucinations sont la solitude, l'alimentation insuffisante, la privation de sommeil, les douleurs nerveuses du cœur, l'extrême fatigue physique, la très grande tension intellectuelle.

Un homme cultivé et réfléchi, tant que ses facultés intellectuelles resteront intactes, ne croira pas à ses hallucinations, bien qu'elles n'aient pas en elles-mêmes de caractères qui permettent de les distinguer des perceptions vraies. La croyance à l'objectivité d'une hallucination provient d'une induction mal faite, d'une erreur de jugement. Les causes de cette erreur peuvent être fort diverses. Ce qui produit la croyance c'est la durée et la cohérence de nos perceptions; le rôle de notre jugement est d'apprécier cette cohérence et cette durée. S'il en

est incapable soit par suite d'un état morbide des centres d'idéation, soit par défaut de culture (c'est le cas du paysan qui croit à l'apparition qu'il a vue), l'esprit croira à la réalité objective des images qu'il a perçues. Je ne sais pas au reste comment il serait possible de distinguer des perceptions vraies un groupe d'hallucinations qui seraient aussi cohérentes et aussi persistantes que les perceptions elles-mêmes. Je crois que le seul critérium dont nous disposerions alors serait que nous pouvons agir sur les objets de nos perceptions, tandis que nous ne saurions avoir aucune action sur les images hallucinatoires que nous avons objectivées. LÉON MARILLIER.

DE CERTAINES FORMES D'HALLUCINATIONS

Par M. F. MYERS,
Membre associé étranger.

A propos de la communication de M. Ch. Richet sur les rapports de l'hallucination avec l'état mental des hallucinés, il me sera permis de rappeler quelques-uns des faits sur lesquels la *Society for Psychical Researches* a porté depuis plusieurs années ses investigations.

Jusqu'ici, les psychologues n'avaient pas suffisamment étudié les hallucinations survenant quand l'état mental est intact; nous avons essayé de combler cette lacune, et M. Gurney a obtenu à cet égard des communications de près de cinq mille personnes. Il est résulté de cette sorte d'enquête, que même avec un état mental irréprochable, on observe assez fréquemment les hallucinations et même plus fréquemment qu'on le croit en général.

En second lieu, nous avons réuni des cas d'hallucination dans lesquels l'hallucination susdite ne s'est produite qu'une seule fois dans l'esprit de la personne hallucinée.

Les détails de cette enquête, conduite avec les précautions habituelles, sont consignés dans un livre qui paraîtra prochainement, livre que nous avons appelé : *Phantasms of the Living*.

Dans sa notice lue à la *Société de psychologie*, M. Ch. Richet proposait trois hypothèses :

1° Celle du mensonge et de la fraude;

2° Celle d'apparitions véritables;

3° Celle d'apparitions sans réalité objective.

Nous avons cru devoir introduire une quatrième hypothèse : c'est celle d'*hallucinations véridiques ;* c'est-à-dire d'hallucinations qui, sans avoir une réalité matérielle, correspondent cependant avec un fait réel, qui a déterminé, par un processus encore tout à fait inconnu, le moment et la nature de cette hallucination.

Un grand nombre d'observations (environ 800) ont été recueillies, dans lesquelles l'hallucination de A coïncidait exactement avec la maladie ou la mort de B.

Dans la plupart des cas recueillis par nous :

1° A n'avait jamais eu d'autre hallucination ;

2° Ni la mort ni la maladie de B n'étaient vraisemblables ;

3° La mort et la maladie de B ne pouvaient être connues de A.

Il est impossible d'admettre qu'il s'agit là d'un pur hasard qui se soit répété aussi souvent et avec une aussi éclatante similitude dans la modalité des phénomènes. Nous pensons donc qu'il faut établir une forme particulière d'hallucinations que nous appellerons « *hallucinations véridiques* » et dont l'existence est justifiée par le nombre important de faits authentiques recueillis par nous.

A PROPOS DES IMAGES MENTALES.

J'ai trouvé dans un vieil auteur du XVI[e] siècle, s'occupant de sorcellerie et de démonologie, un passage se rapportant au phénomène des images mentales que j'avais précédemment indiqué [1].

« Il m'est maintes fois arrivé, de nuict, qu'estant en mon lict et ayant « tout le corps et principalement la teste couverte de linges et de draps « tellement que toutes choses sensibles et visibles estoient hors de « devant moy, il me sembloit toutefois advis que je voyois force cou- « leurs perses, verdes, rouges, jaunes, blanches, noires et de toutes « autres sortes : laquelle sorte de veue ne peut estre aucunement « attribuée aux sens extérieurs, et pour ceste cause je la penserois « fainte et imaginaire... Car ce ne sont pas là de vrayes couleurs, mais « seulement une action de l'imagination... A sçavoir qu'après que l'ima- « gination a esté fort excitée de quelque chose sensible, ensemble avec « le sens extérieur elle en garde l'effigie et le simulacre, la chose « estant absente ny plus ny moins que nous faisons quand nous auons « trop longtemps tenu nostre regard fiché sur quelque trop claire et « véhémente lueur, comme donne à entendre Arist. en son liure du « sommeil et de la veille. Et cela n'est seulement véritable quant est « des couleurs, mais aussi presque d'une infinité de choses ; car quand « sur iour nous faisons quelque chose soigneusement ou que nous « traictons sérieusement de quelque propos, les spectres et simulacres « de telles choses se présentent de nuict à nous, et arrachent quelque- « fois de nostre esprit une voix pleine de cris et de troublement. Que « si quelcun vient à demander pourquoy nous n'auons pas tousiours « ceste vision imaginaire des couleurs, mais seulement quand nous « auons longuement et fixement regardé quelque subiet reluisant ou « verd, ou rouge ou autre d'autre couleur, nous respondons que c'est

1. Trois livres des charmes, sorcelages ou enchantements esquels toutes les espèces et causes des charmes sont méthodiquement descrites, faicts en latin, par Léonard Vair, Espagnol, et mis en françois, par Julian Bavdon, Angeuin. Paris, chez Nicolas Chesneau, MDLXXXIII.

« pour ce que durant tel espace seulement, l'obiet sensible fait vne « forte et véhémente impression en nostre esprit, et que par ainsi si « fort que nous sommes retirez de l'obiect sensible les espèces qu'a « retenues l'imagination esmeuuent grandement la vertu imagitative, « de sorte que encore que nous ayons les yeux fermez il nous semble « aduis que nous voyons tout verd, rouge ou teint de quelque autre « couleur, telle que la veue l'a considérée. »

Il y a évidemment une certaine confusion, dans l'esprit de ce vieil auteur, entre les images rétiniennes consécutives et les images consécutives, que j'appellerai cérébrales. Celles-ci se manifestent bien plus longtemps après la vision extérieure que les images rétiniennes qui n'ont lieu que dans les quelques minutes qui suivent la vue de l'objet éclatant. Cela tient sans aucun doute à la puissance plus grande de mémoire des appareils centraux que des appareils périphériques; mais, dans l'un et l'autre cas, c'est le même phénomène. L'image rétinienne, comme l'image cérébrale, est la manifestation de la propriété de mémoire des tissus qui conservent le souvenir de l'excitation longtemps après qu'elle s'est produite.

CH. RICHET.

Nous avons reçu de Boston le premier fascicule des *Proceedings of the American society for psychical Research*. Cette Société, qui paraît analogue à celle d'Angleterre, compte parmi ses membres des savants très connus de nos lecteurs : William James, Stanley Hall, W.-T. Harris, J. Peirce, Asa Gray, Watson, J Royce, et un grand nombre d'autres notabilités américaines. Les mémoires publiés dans ce fascicule I se rapportent à la *Thought transference*.

Nous avons aussi reçu de Chicago le premier numéro d'un « Popular scientific Quarterly » ayant pour titre *The Journal of Heredity*, et qui est tout entier consacré à l'étude de cette question.

Le 28 du mois de décembre dernier, P. SICILIANI, professeur à l'Université de Bologne, est mort à Florence. Il a publié de nombreux écrits sur la pédagogie, la sociologie, etc. Ses *Prolégomènes à la psychogénie moderne* ont été traduits en français. La plupart de ses ouvrages portent la marque d'une trop grande précipitation; mais c'était un zélé travailleur.

Le 15 janvier 1886 a paru à Lyon le premier numéro des *Archives de l'anthropologie criminelle et des sciences pénales*, dirigées par les docteurs LACASSAGNE, GARRAUD, COUTAGNE et BOURNET. En voici le sommaire : Avant-propos. — *Garraud*. Rapport du droit général et de la sociologie criminelle. — *Coutagne*. Exercice de la médecine judiciaire en France. — *Lacassagne*. Attentat à la pudeur. — Revue critique, etc.

Le Propriétaire-Gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS

L'ACOUSTIQUE PSYCHOLOGIQUE[1]

I

La *Tonpsychologie* du professeur Stumpf n'est pas un traité de psychologie musicale : c'est une étude d'acoustique psychologique.

Je viens d'écrire une expression dont le sens, il y a vingt ans, aurait échappé à presque tout le monde. Les deux termes qui la composent auraient paru s'exclure, et cela eût conduit à juger les problèmes d'acoustique psychologique non seulement insolubles, mais encore imaginaires. Ainsi en est-il de tout problème dont l'énoncé est contradictoire.

Dans les mathématiques, tout essai de rapprochement entre deux concepts contradictoires, une fois ces concepts reconnus tels, est reconnu chimérique; la cause est entendue, l'entreprise est condamnée sans appel. Pour les concepts de provenance empirique, il n'en va pas ainsi : les paradoxes du présent deviennent les vérités de l'avenir. Nos maîtres auraient souri si on leur avait parlé d'une science psycho-physique. Aujourd'hui la psycho-physique est une science et elle repose sur un ensemble de recherches expérimentales à la portée de qui veut. Ses résultats peuvent être contestés, sans doute : mais qu'en conclure? Qu'elle n'est point une science? Autant vaudrait refuser le titre de science à la physique, car là aussi un vaste champ reste ouvert à la controverse, là aussi une même expérience peut être diversement appréciée pour ce qu'elle promet, cela va sans dire, pour ce qu'elle donne, ce qui est plus grave. Et cependant, physiciens et chimistes, tous réclament pour l'objet de leur étude le nom de science. Il en est ainsi des psycho-physiciens. Leurs désaccords (il s'en produit beaucoup) visent des points de détail, rien de plus.

Province de la psycho-physique, l'acoustique psychologique inté-

1. Carl Stumpf, *Tonpsychologie*. Leipzig, Hirzel, 1883.

resse le musicien et le psychologue : le musicien, cela va sans dire ; le psychologue, cela n'est guère plus douteux. L'étude des illusions d'acoustique n'a-t-elle point sa place marquée d'avance dans une théorie générale de la perception externe? D'où vient alors que l'acoustique psychologique se soit fait attendre et que M. Stumpf en soit le premier représentant ?

Pour aborder cette science, il fallait être M. Stumpf, c'est-à-dire un psychologue doublé d'un musicien. L'aptitude à distinguer les sons, à juger de leurs variations quantitatives et qualitatives est un lot qui n'échoit point à tous. Il est curieux de penser combien grand est le nombre des gens qui se disent connaisseurs en musique et qui se font illusion. La plupart ne savent ni écouter ni même entendre. Avoir de l'oreille, au sens complet du mot, est, somme toute, un privilège rare, même chez les dilettanti.

Un don plus rare encore est celui, quand on sait entendre, de réfléchir en quelque sorte cette aptitude, d'en apprécier l'étendue et la délicatesse, de s'observer, d'expérimenter sur soi-même, de généraliser les résultats obtenus et de s'approcher ainsi des lois qui gouvernent les perceptions auditives. J'entends un son, je le nomme. Me suis-je ou ne me suis-je pas trompé en le nommant? Comment le savoir? J'entends un bruit : je nomme aussitôt l'objet dont je viens d'entendre ou le choc ou la chute. Si je me suis trompé, je me transporte sur le lieu du bruit, ce qui est, d'ordinaire, extrêmement facile. J'en appelle à don Bartholo, quand, au troisième acte du *Barbier de Séville*, maître Figaro lui brise sa vaisselle. Il entend un bruit et il sait, avant d'y aller voir, l'accident que ce bruit dénote. Il fait là, comme M. Jourdain faisait de la prose, une expérience d'acoustique psychologique élémentaire. L'expérience de Bartholo, et que nos maîtresses de maison souhaiteraient d'avoir moins souvent l'occasion de recommencer, celle-là et d'autres du même genre n'ont rien de scientifique. En les rappelant, j'aide le lecteur à comprendre comment l'acoustique psychologique a pris naissance. Dieu sait pourtant ce qu'il lui a fallu, ce qu'il lui faudra vaincre de préjugés envieillis pour se faire accepter même de tous les philosophes!

La science dont M. Stumpf cherche à jeter les fondements n'est pas, selon toute vraisemblance, de celles qui s'improvisent. Les bons musiciens capables d'être habiles psychologues ne courent ni les rues ni les académies. Et ce n'est pas tout. La psycho-physique, malgré ses perfectionnements, — au bout desquels nous ne sommes pas encore, j'aime à le croire, — ne peut se passer de l'observation interne; elle ne serait rien sans la psychologie d'introspection. Or les avocats de cette psychologie, les « vieux psychologues », parmi lesquels

il s'en trouve encore d'assez jeunes, ne s'aveuglent pas sur les défauts de leur cliente. Ils savent la conscience psychologique sujette à caution, capricieuse dans ses témoignages au point de se contredire : ils savent aussi que chaque conscience ne peut parler que d'elle-même, qu'elle n'a point vue sur les autres consciences, qu'elle continue d'être privée, comme au temps de Leibnitz, de fenêtres et de portes..., bref, qu'il faut être toujours sur ses gardes chaque fois qu'on l'interroge. On ne peut ni se passer d'elle ni se fier à elle. Voilà où en sont tous les psychologues, ceux d'hier et ceux d'aujourd'hui, jusques et y compris les psycho-physiciens. De là vient que le livre de M. Stumpf, malgré la vaste étendue de terrain qu'il découvre et sur lequel, le premier de tous, il s'aventure, confiant dans le succès de son heureuse audace, est moins un traité d'acoustique psychologique qu'une introduction à cette science. Cette science est toute à faire, mais déjà elle s'essaye ; par M. Stumpf elle arrive à la conscience, non point peut-être de ses solutions, tout au moins de ses énoncés. Elle sait ce qu'elle est, ce qu'elle veut. Elle fait entrevoir ce qu'elle peut devenir quand M. Stumpf aura eu des imitateurs et des disciples; nous lui en souhaitons beaucoup d'habiles et d'audacieux. L'audace ne fut-elle pas toujours et par excellence la vertu des novateurs?

II

N'exagérons-nous pas à présenter M. Stumpf comme un voyageur à travers des pays absolument nouveaux ? Aussi bien est-il généralement aisé de mettre en doute, quand on le veut, la nouveauté d'une entreprise. Avec un peu de patience et beaucoup de partialité, on réussit, d'ordinaire, chaque fois qu'on en prend la peine, à augmenter la liste des précurseurs. Pour faire peser d'un poids moins lourd dans la balance le mérite d'une originalité reconnue, on ajoute au poids d'une autre originalité soi-disant méconnue : ainsi se rétablit l'équilibre. La justice y gagne-t-elle toujours?

On se l'est demandé souvent, on se le demandera sans doute à propos de M. Stumpf, dont la *Tonpsychologie* serait encore à naître, si M. Helmholtz n'avait écrit sa *Théorie physiologique de la musique* [1]. C'est là un beau livre, que les musiciens liraient avec profit s'ils ne manquaient pour la plupart d'instruction scientifique. Je parle des musiciens français. J'ignore ce qu'il en est des autres, mais je crains que, là où cette instruction élémentaire est absente, l'intelligence

1. Traduite en français par M. Georges Guéroult. Paris, Victor Masson, 1868.

des premières leçons d'harmonie ne soit singulièrement difficile. Certes la musique n'est pas une science, mais il est une science de la musique, et nul ne sait exactement tout ce que peut cette science pour développer et orienter un génie. Vous êtes né musicien, soit. Devenez ce que vous êtes, apprenez ce qu'est la musique, de quoi se compose une phrase musicale. Abordez l'étude des sensations auditives, faites-vous pour un temps physiologiste et même physicien. Avec l'aide du savant Helmholtz et de bons manuels de physique et de physiologie élémentaire, les premières difficultés du début s'aplaniront, et vous y aurez gagné de comprendre ce dont plusieurs, parmi vous, ne semblent se douter. Beaucoup prennent au sérieux la légende des Muses, ou du moins ils affectent de croire qu'un compositeur est le secrétaire docile d'une inspiration, qu'il n'a qu'à bien l'écouter, à bien rédiger ce qu'elle dicte. Les choses ont l'air de se passer ainsi. Ce n'est là qu'une apparence. Œuvre de l'homme, comme tout ce qui est humain, d'âge en âge, la musique change. Contemporain d'Orphée ou d'un de ses disciples, Beethoven n'aurait pas trouvé le chant de la sonate en *ut dièse mineur*. Le docteur Hugo Magnus a écrit sur l'*Évolution du sens des couleurs* un petit livre clair, curieux, suggestif. Combien peut-être n'y aurait-il pas plus à dire sur l'évolution du sens des sons !

M. Helmholtz n'examine pas le problème, mais il le fait pour ainsi dire toucher du doigt. Grâce à lui, on comprend à merveille que la musique a une histoire, disons mieux, une préhistoire. On comprend autre chose encore : c'est qu'entre la science et l'art il est de nombreux points de contact. Après tout, exiger d'une œuvre d'art qu'elle ne choque point notre raison, c'est lui imposer des exigences dont l'art seul ne peut rendre compte. La science pénètre l'art, elle en est l'A B C dans toute la force de l'expression. La science qui sert de base à la musique ne peut donc être ignorée impunément; le soutenir équivaudrait à prétendre que, pour mener une chose à bonne fin, il faut la commencer par le milieu.

Ainsi le livre d'Helmholtz a dû porter dans les esprits des musiciens un trouble salutaire : il a dû secouer leurs habitudes paresseuses, il a dû leur faire pressentir que si l'inspiration musicale répand gratuitement ses bienfaits, c'est moins par bienfaisance que par reconnaissance. L'inspiration du grand musicien ne résulte-t-elle pas d'une immense somme d'efforts accumulés, d'un travail de plusieurs générations? Pendant que l'art évolue, la nature elle aussi évolue. Elle évolue au point de se métamorphoser. L'oreille d'un Grec percevait ce que ne perçoit point l'oreille d'un Français. Bien plus, l'oreille d'un Français d'aujourd'hui laisse un libre accès à des sensations auditives

contre lesquelles se fût révolté un Français d'il y a vingt ans. Nos pères, en 1860, sifflaient *Tannhäuser*, nous admirons *Tannhäuser;* pour en venir à l'admirer, nous avons dû préalablement l'accepter. — Affaire de variation dans le goût. — Oui, certes. Est-il possible d'admettre, cependant, qu'aux variations du goût aucune autre variation ne corresponde? Les variations du goût ont leurs causes profondes. Nous sommes, ne l'oublions pas, sur le terrain des beaux-arts, où le sentiment ne se produit qu'après la sensation : or, ne sait-on pas que les variations de notre sensibilité sont soumises en grande partie à des variations d'ordre physiologique? Sans notre corps, sans la merveilleuse complexité de nos organes sensoriels, où l'esthétique trouverait-elle à se prendre? Ce sont là réflexions banales et qu'on a tort de négliger. L'œuvre d'Helmholtz aurait-elle eu pour seul résultat de nous y amener que le profit serait grand encore. Mais la *Théorie physiologique de la musique* visait un autre but : la constitution d'une science nouvelle.

Toutes nos perceptions prennent leur source dans nos sensations; celles-ci, à leur tour, ont une triple raison d'être, psychologique, physiologique, physique. Sentir est un phénomène de conscience : il ne se produirait pas néanmoins si, pour parler la vieille langue, l'âme n'était unie au corps et le corps mis en relation avec l'extérieur. Nos bons écoliers comprennent cela du premier coup et peuvent l'expliquer sans effort. C'est ce que l'auteur de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* exposait à son royal élève, quand il le voulait initier à la philosophie élémentaire. Nul doute à cet égard. Dès lors, une conséquence s'impose : c'est que l'optique, par exemple, donnera lieu à trois ordres de recherches, tout au moins. Nous aurons une optique physique, une optique physiologique, une optique psychologique. L'acoustique se comportera de même. Ces trois ordres de recherches seront distincts.

Distinction n'est pas indépendance. Les phénomènes d'acoustique que le physicien étudie sont ceux qui conditionnent nos sensations, mais dont nos sensations seules nous permettent de soupçonner la présence : inutile d'insister. Donc il est impossible au physicien de ne pas emprunter au physiologiste et réciproquement : le psychologue, de son côté, trouve dans le physiologiste un auxiliaire indispensable. Ainsi s'expliquera-t-on l'économie du livre d'Helmholtz et pourquoi il peut être consulté avec fruit par le physicien, par le physiologiste, par le musicien.

J'en dirai autant d'un autre livre plus court et plus élémentaire. Il n'en est pas moins recommandable, car, sous un mince volume, il contient toutes les données essentielles de l'acoustique physique et

physiologique. Il nous mène par une route facile et semée d'ap
féconds au seuil de l'esthétique musicale. Son titre est : *le S*
la Musique [1] et son auteur est M. Blaserna, professeur à l'Univ
de Rome. Je le signale aux musiciens curieux des sources de
art. Avant d'aborder l'ouvrage de M. Helmholtz, ils feront bi
lire tout d'abord les neuf chapitres de M. Blaserna et la confé
qui leur fait suite et qui est de M. Helmholtz lui-même.

Maintenant, je l'espère, il est aisé de comprendre pourquoi l
fesseur Carl Stumpf, dans la préface de sa *Tonpsychologie*, s'e
une obligation de nommer Helmholtz. Il reconnaît que son
est devenu classique, qu'il méritait de le devenir, que de son
rition date une ère nouvelle dans l'histoire de l'esthétique
tifique. Helmholtz a rendu possible la psychologie musicale.
quoi? Parce que l'indépendance réciproque de l'acoustique phys
de l'acoustique physiologique, de l'acoustique psychologique n
rait être affirmée; parce que l'inférieur conditionne le supé
parce que les phénomènes relativement simples précèdent et p
rent l'apparition des phénomènes complexes.

Le savant auquel on doit la théorie physiologique de la musi
étendu son sujet, d'un côté, jusqu'aux recherches auxquelles l
sicien s'adonne, de l'autre, jusqu'aux avant-postes de la ps
logie. On doit remarquer cependant qu'il regarde plus souvent
la première direction que dans la seconde. Pourquoi? La psycho
qui lui vient en aide, ne peut lui fournir que des indications r
saires, sans doute, mais brèves, élémentaires. Elle ne diffère
en somme, de cette psychologie de sens commun sans laquelle
science psychologique ne serait possible ni même les autres scie
comme l'a dit ingénieusement M. Rabier, il n'y a que des p
mènes psychologiques. Ceux-ci sont le point de départ
connaissance de tous les autres. Aussi, quand M. Helmholtz d
par analyser la sensation auditive, il ne le fait pas à la ma
du psychologue. Il étudie la sensation dans ses causes, dans se
técédents externes, et, par conséquent, c'est au physicien
s'adresse tout d'abord.

M. le professeur Stumpf a donc raison, dans sa *Préface* [2], d'attr
à l'acoustique physiologique et à l'acoustique psychologique un
riel commun : les sensations. Mais tandis que le physiologiste, I
holtz par exemple, s'attache à l'étude des antécédents de la s
tion, le psychologue, par exemple M. Stumpf, en étudiera les c

1. Ce volume fait partie de la *Bibliothèque scientifique internationale.*
Félix Alcan, 1879.
2. P. VI et VII.

quents psychiques. Il va donc, continuant l'œuvre d'Helmholtz, nous entretenir d'un sujet entièrement nouveau.

En effet, avant lui, personne à ma connaissance ne s'était occupé des *Perceptions musicales*. Par où la perception se distingue de la sensation, c'est ce qu'un jeune étudiant en psychologie croirait pouvoir dire : percevoir, c'est juger après avoir senti. La sensation est, de tous les phénomènes psychiques, le plus élémentaire; une sensation est indécomposable : une sensation est réfractaire à tout essai d'analyse, et cela est tellement vrai qu'analyser une sensation ne peut se dire qu'en un sens détourné. Analyser une sensation, c'est, comme fait M. Helmholtz, en déterminer les antécédents organiques et inorganiques. Qui ne voit combien le mot « analyse » s'écarte de la signification usitée? Loin de décomposer la sensation, on la laisse dans son unité irréductible, on la constate, on cherche une partie de ses causes, rien de plus. Et il faut bien qu'on respecte l'intégrité de la sensation comme telle, puisqu'elle tient dans la classe des faits dits spirituels la place que tient, dans la classe des faits inorganiques, l'atome de la métaphysique ancienne et de la science moderne. Le physiologiste voit dans la sensation un point d'arrivée, un résultat, un conséquent; le psychologue voit dans la sensation un point de départ, un *primum movens*, un antécédent au delà duquel on en chercherait vainement un autre. Par conséquent, le premier problème de la psychologie musicale ne saurait porter sur les sensations proprement dites, mais sur les jugements consécutifs à ces sensations, en un mot sur les perceptions auditives.

III

Percevoir, c'est juger, avons-nous dit : c'est se prononcer sur le caractère d'une sensation, sur sa *spécificité*. Nos jugements sont, en général, des actes réfléchis qui enveloppent plusieurs représentations. Mais, pour que le jugement soit, une pluralité de sensations n'est pas indispensable. Une sensation se produit en nous. Un *la* vient de résonner à mes oreilles; je me parle intérieurement et me dis : C'est un *la*. Voilà un jugement spontanément issu de la sensation. Autre exemple [1]. Le *la* en question s'est fait entendre, sans que j'y aie pris garde. On me demande quel son s'est produit; je réponds : un *la*. Ma réponse est nette, immédiate, exempte d'hésitations. Entre elle et la question, aucune réflexion ne s'est interposée. Chacun peut vérifier le fait. Dès lors, à côté des jugements réfléchis,

1. Cf. *Tonpsychologie*, § 1.

antérieurement à eux, d'autres se rencontrent dont la production est spontanée, improvisée. Ils jaillissent, pourrait-on dire, du sein même de la sensation.

Ces jugements, M. Stumpf les appelle : jugements sensibles (*sinnes Urtheile*). On ne les distingue pas des jugements réfléchis parce qu'ordinairement c'est à l'observation de l'homme adulte que le psychologue s'attache. Pour l'adulte, percevoir équivaut à comparer, c'est-à-dire à rapporter une sensation à d'autres. Ainsi a-t-on pu croire qu'une sensation isolée de toute autre ne franchirait jamais le seuil de la conscience. Nombre de psychologues estiment que toute perception est la perception d'une différence. S'ils parlent de l'adulte, leur thèse est admissible ; s'ils parlent du nouveau-né, de l'enfant avant sa naissance, leur opinion n'est guère soutenable. C'est, du moins, l'avis de M. Stumpf. Il plaide contre la relativité des sensations.

Cette doctrine lui paraît impliquer cinq affirmations indépendantes dont aucune ne s'impose à son esprit. Dire, par exemple, que « toute sensation est nécessairement rapportée à d'autres sensations », c'est se mettre hors d'état d'expliquer l'origine de la vie psychique, contemporaine de la première sensation. Si l'on prétend que cette première sensation arrive toujours à la conscience, suivie ou accompagnée d'une autre, rien ne nous assure que l'enfant nouvellement né ou bien près de naître ne perçoit point cette pluralité comme telle. Quelles raisons nous empêchent d'admettre qu'on peut percevoir une sensation sans la rapporter à d'autres? Une sensation n'a-t-elle pas un contenu *sui generis?* Est-il impossible de percevoir ce contenu sans le comparer au contenu de perceptions antérieures?

On accordera peut-être que des sensations existent dans l'âme sans être nécessairement discernées, mais on ajoutera : elles ne deviennent conscientes qu'à ce prix. Si la conscience ne s'éveille qu'au moment où la faculté de juger entre en exercice, la thèse est acceptable. Pourquoi cependant exclure la sensation des états psychiques et lui fermer le domaine de la conscience? — Soit, répliquera-t-on, la sensation va prendre rang parmi les faits psychologiques. Et après? Ne faudra-t-il pas convenir que, prise en elle-même, la sensation est quelque chose de relatif? Que tout ce que nous percevons n'est que rapport, changement, différence? — On en conviendrait peut-être si l'on pouvait oublier que tout rapport est une comparaison, que toute comparaison suppose des termes, et que ces termes lui préexistent. Dès lors, c'est le contenu de la sensation qui est originel. Comment, d'ailleurs, admettre qu'une sensation nous éclaire sur le contenu des autres? Est-ce parce que les intensités de deux sensations ne peuvent se mesurer que l'une

par rapport à l'autre? Mais deux sensations d'intensités différentes n'en forment pas moins, chacune, un tout distinct. C'est ce tout que l'on perçoit.

La thèse de la relativité des sensations s'appuie d'autres postulats : 1° La sensation s'éveille, non à la suite d'une excitation, mais à la suite d'un changement d'excitation. 2° La qualité et la force de l'excitation ne dépendent pas de l'excitation actuelle qui affecte une partie de l'organe : elles dépendent encore de l'excitation précédente de la même partie, et des excitations contemporaines des autres parties du même organe. Voici ce que M. Stumpf objecte à la première proposition : sans doute, une sensation sonore nouvelle implique un changement dans l'excitation; cette condition n'est point nécessaire pour qu'une sensation persiste. Il est vrai que, pour maintenir une sensation au même degré, l'accroissement de l'excitation est indispensable. Toutefois la fatigue du nerf ne vient pas tout de suite, et même la sensation n'atteint pas son maximum dès le premier moment. Il y a plus. Tous les sens ne se fatiguent pas également vite.

Le second postulat peut être accordé si l'on a égard aux sensations de la vue. On aurait tort de l'appliquer indistinctement à tous les sens. Les contrastes, sans doute, influent sur l'intensité apparente d'un son : qu'un son se produise dans le silence ou qu'il succède au vacarme, nous le jugerons plus ou moins intense. Cela est vrai de tous les bruits. L'auteur de la *Tonpsychologie* est décidément, pour les défenseurs de la relativité des sensations, un adversaire irréconciliable. Et il est aisé de le comprendre, car, si la thèse qu'il combat était la vraie, la théorie des jugements sensibles (*sinnes Urtheile*) cesserait de l'être. Notre rôle n'est pas de décider entre l'une et l'autre doctrine, mais seulement de faire connaître les raisons invoquées par l'un et l'autre parti. M. Stumpf a voulu plaider une cause qui semblait être jugée définitivement et condamnée. Pour la défendre, il a trouvé des arguments spécieux, solides, puisés, comme ceux de ses adversaires, à des sources psychologiques. Le débat recommence, et de nouveau, grâce à M. Stumpf, la question est ouverte.

IV

Si l'on admet l'existence de jugements spontanés portant sur le contenu de nos sensations, un problème se présente tout d'abord, et d'importance capitale. Quelle est au juste la valeur de ces jugements? Quel degré de confiance peut-on leur attribuer? Deux personnes que j'interroge sur la qualité d'un son simultanément perçu me donneront

parfois deux réponses différentes [1] : toutes deux croiront ne pas se tromper ; toutes deux se tromperont, peut-être. Enfin il se pourra que le témoignage de l'une ait plus de valeur que celui de l'autre.

« Nous ne dirons rien [2] de l'évidence que le jugement possède par « lui-même aux yeux de celui qui l'énonce. Voici toutefois une « remarque particulière à l'adresse des logiciens. Est-ce qu'un juge-« ment sensible (*sinnes Urtheil*) fondé non sur des principes généraux, « mais sur un fait de conscience, comme la sensation, a le même « genre d'évidence que les axiomes logiques? A l'égard de ces « derniers, le doute est impossible : inutile d'en essayer la preuve. » A l'égard des jugements sensibles, il en va tout autrement : ici le doute est possible. Quand bien même celui qui juge marquerait ses affirmations du même coefficient de certitude que les axiomes logiques ou mathématiques, peu nous importerait. L'essentiel est de savoir tel degré de confiance qu'ils méritent.

Le terme allemand *Zuverlässigkeit* signifie tout à la fois « confiance » et « certitude ». Dans notre langue philosophique, le mot certitude ne s'applique qu'aux jugements incontestables ou du moins reconnus tels : la certitude est ou n'est pas, et il est contradictoire de comparer « deux certitudes » l'une à l'autre, d'adhérer à la première et de n'adhérer point à la seconde. Dans la langue des gens du monde, le terme certitude a plus d'extension. Très souvent il est synonyme de crédibilité, et dès lors on peut sans contradiction comparer deux jugements au point de vue du degré de certitude qu'ils comportent. Ainsi allons-nous faire. Nous traduirons *Zuverlässigkeit* par *certitude,* et nous donnerons à ce dernier vocable son acception la plus large, la plus élastique.

Un jugement sensible a plus ou moins de *certitude objective*. Par *certitude objective*, entendons le degré de confiance, non au dire de celui qui l'énonce, mais au dire de ceux qui le consultent. Nous arrivons à l'un des chapitres les plus importants de la *Tonpsychologie*, d'une importance souveraine et pour le psychologue et pour le logicien. La « logique du témoignage », en effet, est encore toute à faire ou peu s'en faut : les remarques de M. Stumpf contribueront à ses progrès.

A combien n'arrive-t-il pas de juger instantanément la nature d'un objet perçu et non pas seulement l'espèce de sensation qui en est le signe? On ne dit pas : « J'ai la perception d'une table, » mais :

1. *Tonpsychologie*, Cf. § II.
2. P. 22.

« Il y a là une table. » On statue immédiatement sur l'objet et ainsi s'expose-t-on à l'erreur.

Les jugements sensibles qui naissent à la suite des sensations sonores s'appliquent aux trois qualités du son; ils portent ou sur les hauteurs, ou sur les intensités, ou sur les timbres, ou enfin sur des déterminations spatiales ou temporelles. Voici deux sons : je les localise dans une partie de l'espace plus ou moins vaguement circonscrite; je les ai entendus successivement, et je juge que l'un a résonné après l'autre. Qu'il s'agisse d'ailleurs des déterminations de ce genre ou des autres qualités du son, peu importe : on apprécie toujours d'après les mêmes règles la certitude des jugements sensibles.

Voici une remarque des plus inattendues et où l'auteur se montre pleinement original. Laissons-lui la parole. « Il est très opportun, « nous dit-il [1], et cela pour apprécier le degré de certitude des juge- « ments sensibles, de les envisager à un certain point de vue, duquel « une distinction essentielle paraît s'imposer. Il est deux classes « de jugements. La première classe comprend ceux dont la forme « peut être ou négative ou affirmative selon les cas, et sans qu'il y ait « toujours erreur. Dans l'autre classe figurent des jugements dont la « forme affirmative impliquera toujours la fausseté, la forme néga- « tive toujours la vérité, ou inversement selon la manière dont « sera posée la question. Ainsi, deux sons viennent d'être entendus : « du premier coup on les distingue. Il reste à savoir lequel des deux « sons est le plus haut. Le premier? le second? chacune de ces « deux questions comporte deux réponses possibles. Selon les cas, « l'affirmative sera fausse, la négative vraie, et inversement. Voici « maintenant un son d'une hauteur donnée : je demande si cette « hauteur est égale à celle d'un autre son. Je demande encore si « entre deux sons existe un intervalle pur (*ob ein Intervall rein sei*). « La réponse affirmative sera toujours fausse, la négative toujours « vraie. »

Et M. Stumpf ajoute [2] : « La distinction de ces deux classes de « jugements s'impose; elle est incontestable, et voici pourquoi : « *Partout où le changement continu est possible, il n'y a rien d'abso- « lument égal ni dans le monde extérieur, ni dans le monde intérieur « de nos perceptions*. Au sens rigoureux du terme, il n'est point d'in- « tervalle pur. Jamais deux longueurs d'ondes sonores ne se trouvent « être dans le rapport 1 : 2 ou 2 : 3. Jamais deux sons d'une égale

1. § 2, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 25.

« durée apparente ne sont tels que, sous le rapport de la durée, ils ne « présentent quelque différence objective, si petite soit-elle. » L'apparence va contre cette thèse : il n'importe. Nous pouvons, dans ce cas, affirmer avec certitude que le fait a été mal observé.

Ce passage méritait d'être transcrit. Peut-être même l'auteur n'a-t-il pas fait une halte assez longue sur le domaine de la métaphysique. Car, ou notre erreur est lourde ou c'est de métaphysique que M. Stumpf nous entretient ici. On sait le principe des Indiscernables et son grand rôle dans la doctrine de Leibnitz. La métaphysique de M. Stumpf reposerait-elle sur un principe analogue? Le paragraphe qui vient d'être transcrit ne laisserait, à cet égard, aucun doute. Élève d'Hermann Lotze, M. Stumpf accepte la métaphysique du continu actuel et prend au pied de la lettre le célèbre aphorisme du vieil Éphésien : « Nous ne passons jamais deux fois le même fleuve. »

D'autres reprocheront à notre auteur cette sincérité qui le pousse bien au delà des bornes de l'expérience : il peut sembler curieux, en effet, de voir un psychologue de la nouvelle école, un psycho-physicien, soumettre le témoignage de l'expérience au contrôle de sa métaphysique. C'est, pourtant, le cas d'un assez grand nombre de psychologues allemands contemporains, et des plus illustres, tels que Fechner, Lotze, Wundt lui-même. Ils ont le bon esprit de subir la condition humaine qui est de ne pouvoir éviter l'hypothèse métaphysique, et le bon goût de se l'avouer. Accordons à M. Stumpf l'existence d'un continu actuel, oublions les difficultés auxquelles cette métaphysique expose ses partisans, les labyrinthes où elle les entraîne, et poursuivons notre lecture abrégée de la *Tonpsychologie*.

On est donc en présence de deux sortes de jugements. Les uns, selon les cas, peuvent être affirmatifs ou négatifs sans cesser d'être vrais. Les autres doivent toujours être négatifs, à peine d'être faux.

Il semble, dès lors, que les jugements de la seconde classe n'aient plus à nous occuper. Affirmatifs, ils sont toujours erronés, *a fortiori*, toujours *objectivement* incertains. Ceux de la première classe, au contraire, comportent plus ou moins de certitude selon les circonstances et aussi selon les personnes.

Mais, si le terme certitude est pris dans son acception large, pourquoi ne pas dire que les jugements de la seconde espèce, même affirmatifs, et par conséquent entachés d'erreur, peuvent, en mainte conjoncture, approcher de la vérité? En géométrie, quand on fait usage du nombre exprimant le rapport de la circonférence au diamètre, on l'écrit souvent : 3,1416. Ce nombre est inexact, mais la quantité dont il s'éloigne du vrai nombre est pratiquement négligeable. M. Stumpf dirait qu'on se trompe en l'écrivant comme on a coutume. Mais si

au lieu de 3,1416 on écrivait par exemple 3,1460 ou encore 3,1500, l'erreur commise aurait ou pourrait avoir d'assez graves conséquences. Et cependant, de ces trois expressions numériques aucune n'est rigoureusement exacte. Ainsi en est-il des jugements de la deuxième classe : toujours faux, ils ne le sont pas toujours au même degré. Ils comportent donc, eux aussi, plus ou moins de *Zuverlässigkeit*, c'est-à-dire de probabilité; j'hésite cette fois à écrire « certitude, » même en dépit de nos conventions.

La « certitude objective » des jugements sensibles est soumise à deux conditions. La première est la sensibilité, *die Empfindlichkeit*, « c'est-à-dire le degré selon lequel nos sensations correspondent aux excitations qui les provoquent. Cette correspondance fait naturellement défaut quand une excitation ne donne point naissance à une sensation et aussi quand la sensation reste la même malgré un changement survenu dans l'excitation. » En deçà et au delà d'un certain degré, les excitations deviennent insensibles, et ce degré varie selon les individus. Il faut donc tenir compte de l'étendue de la sensibilité. On doit encore tenir compte de sa délicatesse. La délicatesse dépend de l'aptitude à distinguer deux sensations différentes, même extrêmement voisines. Cette aptitude n'est évidemment pas la même chez tous[1].

L'autre condition de laquelle dépend la certitude objective des jugements sensibles est ce que le professeur Stumpf appelle *subjective Zuverlässigkeit*. Traduisons : certitude subjective[2]. Elle se définit : « la certitude d'un jugement au point de vue de l'exacte appréhension des sensations comme telles. » Qu'est-ce à dire? Osera-t-on alléguer que la certitude subjective n'est point également départie à tous les hommes? Une sensation, comme telle, pourrait donc, parfois, être autre que je ne la juge? Avant de protester contre l'opinion de M. Stumpf, n'oublions pas que la sensation est un phénomène et que le jugement spontané qui lui succède en est un autre. Je viens d'entendre un *ut*. Je prends cet *ut* pour un *ré*. Je me trompe, et par là je prouve que mes jugements doivent être marqués d'un coefficient d'incertitude. — Soit, dira-t-on, mais ce sera un coefficient d'incertitude objective? — Pas du tout. J'ai pris un *ut* pour un *ré?* ai-je perçu un *ré?* Il semble; et pourtant on a joué *ut*, on me l'assure. Recommençons l'expérience. — En effet, je m'étais trompé : car je *reconnais* la sensation; j'affirme en même temps, et qu'elle est la même que tout à l'heure, et qu'elle ne correspond plus

1. P. 28.
2. P. 31.

à un *ré*. Donc je n'ai point mal « perçu » : j'ai seulement mal « jugé ». Les personnes sujettes aux erreurs de ce genre n'inspirent qu'une très médiocre confiance; souvent même, elles n'ajoutent guère foi à leurs propres perceptions, n'étant jamais sûres de ce qu'elles ont vu ou entendu. Leur coefficient de certitude subjective est nul ou presque nul. Cette sorte de maladresse n'est pas toujours inconsciente.

Autre chose est *percevoir* une sensation, autre chose est l'*apercevoir*, la remarquer, la nommer, et par conséquent la classer. Quand on nous fait entendre un *ré*, la sensation correspondante à l'excitation ne peut être que la sensation *ré*. Faute d'attention, je puis néanmoins la prendre pour une autre. L'attention influe donc sur la certitude subjective à ce point, qu'on ne saurait dire jusqu'où son influence s'étend.

Toute erreur doit-elle être mise au compte de la certitude subjective? Non. Les personnes qui n'ont pas d'oreille ne distingueront pas un *ré bémol* d'un *ut naturel*, par exemple. Et l'on s'assurera aisément d'où l'erreur provient, si, faisant résonner successivement les deux notes, on donne lieu à la même sensation. Ici, l'on est en présence d'une sorte d'infirmité. Ceux qui en sont atteints n'en souffrent pas, attendu que dans les conditions de l'existence actuelle la délicatesse du sens musical est un luxe : c'est pourtant une infirmité, et presque incurable. Au contraire, la maladresse dont il a été parlé tout à l'heure, et qui souvent est l'effet de l'étourderie, consiste non à entendre faux, mais à juger faux, c'est-à-dire à ne point reconnaître ce qu'on a entendu : elle n'est donc pas absolument irrémédiable.

V

Plaçons-nous maintenant sur le terrain de la psycho-physique et mesurons la certitude (*Zuverlässigkeit*) des jugements sensibles [1].

Tout d'abord, la certitude objective se mesure directement. J'évalue, par exemple, la hauteur comparative de deux sons. Si je me trompe, les moyens de m'en apercevoir ne me manqueront pas. Il est inutile de décomposer la certitude objective en ses facteurs élémentaires. Deux causes influent sur elle : la sensibilité (étendue et délicatesse), la certitude subjective. Leur mesure, pour n'être pas indispensable, est cependant possible, et l'entreprendre n'est pas sans intérêt.

Pour avoir le coefficient de la certitude subjective, on pose de

1. § 3, p. 43.

questions et l'on donne lieu à des jugements : puis, sans faire varier l'excitation, on provoque des circonstances capables de désorienter le jugement. Pour mesurer l'étendue de la sensibilité, chez une personne, on fixera les limites, inférieure et supérieure, en deçà et au delà desquelles l'excitation lui devient insensible. La délicatesse de la sensibilité se mesurera au moyen de deux excitations dont on fera diminuer la différence, et l'on notera le moment où elles deviendront indiscernables.

Parmi les causes qui influent sur la valeur des jugements sensibles, l'attention vient en première ligne [1]. Il est donc important de savoir comment l'attention s'éveille. D'abord, tout changement la fait naître et toute persistance d'un changement la fait décroître. En cas de sensations simultanées, l'attention choisit, pour se concentrer sur elle, ou la plus forte, ou la plus agréable, ou celle qui évoque le plus de souvenirs, ou celle qui peut devenir le point de départ d'une volition. Son intensité dépend encore de causes physiologiques, entre autres de l'état du système nerveux. Ainsi, l'attention est suscitée ou modifiée par un nombre presque infini de causes.

A-t-elle pour effet d'accroître l'intensité des sensations? Certains le pensent. Il arrive néanmoins qu'un son faible, attentivement écouté, reste faible et même qu'on le sente décroître. Toutefois il semble que l'attention peut accroître l'intensité d'une sensation, quand celle-ci n'a pas encore atteint le degré maximum d'intensité correspondant à celui de la source excitante; elle l'aurait spontanément atteint sans l'influence du système nerveux. L'attention paraît neutraliser cette influence. En outre elle prolonge la durée d'un état de conscience, et permet ainsi d'apprécier plus exactement une sensation actuelle.

L'attention a pour auxiliaire « l'exercice » (*Uebung*), qui influe, elle aussi, sur la certitude objective des jugements sensibles, les rend plus prompts, plus nets et plus sûrs. Tout d'abord, les progrès sont lents, puis deviennent rapides, très rapides, puis s'arrêtent et ne vont jamais plus loin. L'exercice a pour ennemi la fatigue. Une sensation s'affaiblit en se prolongeant et quelquefois s'altère. L'attention aussi se lasse. Née spontanément, la monotonie d'un son ou d'un bruit la fait bientôt disparaître. Volontaire, elle se fatigue d'autant plus complètement et d'autant plus vite qu'il faut plus d'effort pour la maintenir. Le moment précis où la fatigue commence peut souvent être constaté.

Il est des jugements sensibles « directs », ceux dont il vient d'être

1. § 4, p. 67.

parlé ; il en est aussi d'indirects : *mittelbare Sinnesurtheile* [1]. Je plonge la main, successivement, dans deux liquides, pour savoir lequel des deux est le plus chaud, et je reste indécis. Mais je puis recourir au thermomètre et chercher, au moyen du sens de la vue, le nombre de degrés auquel s'est élevé le mercure, dans l'un et l'autre liquide. Voilà un exemple de jugement indirect.

Tous les jugements indirects ne sont pas également probables. On peut en distinguer différentes classes. Ainsi on juge souvent d'un objet, non d'après la sensation actuelle, mais d'après la sensation qu'il provoquerait, perçu dans des circonstances différentes. Quand je dis d'une table qu'elle est ronde, je ne la vois point telle. Les jugements sensibles indirects ne sont autres que les *perceptions acquises* de notre psychologie scolaire et qui s'opposent aux perceptions naturelles. Rien n'est important, mais rien n'est difficile comme de distinguer entre elles, car ici, les apparences sont particulièrement trompeuses. On sait la querelle du nativisme et de l'empirisme.

Les sensations peuvent être *analysées* ou *comparées* (*Analyse und Vergleichung*). Distinguer deux sensations, affirmer leur pluralité, c'est ce que M. Stumpf appelle « analyser ». « Comparer, » c'est affirmer un rapport, ou de gradation, ou de ressemblance, ou de fusion. Ces rapports ne sont pas immanents aux impressions des sens et n'ont pas le jugement pour seule origine. Le jugement les découvre, les constate : il ne les crée point. Les termes dont la pluralité se constate doivent occuper en même temps la conscience, soit par la perception, soit par la mémoire : ils restent distincts malgré l'unité du jugement. Pour comparer deux sensations, les faut-il éprouver simultanément ou successivement? Cela dépend. M. Stumpf estime qu'on apprécie plus exactement deux poids quand on les soulève l'un après l'autre, mais que le rapport entre deux sons s'apprécie mieux quand on les entend résonner ensemble [2].

Dans les analyses et les comparaisons, l'âme est-elle active ou passive? Sans doute, les sensations ne nous sont pas imposées purement et simplement : on peut les faire naître. Mais le jugement sensible ne dépend pas non plus entièrement de nous. La distinction entre un *ré* aigu et un *ut* grave se fera toujours spontanément. Voilà un exemple d'analyse où l'attention n'intervient pas. — Quelquefois elle intervient. Pour qu'il y ait analyse, il ne suffit pas d'être averti de la pluralité des excitations, il faut, de plus, percevoir cette pluralité. En effet, deux états de conscience que l'on ne distingue pas ne

1. § 4, p. 87.
2. § 6, p. 96.

sont point deux, mais un seul. Mais deux états de conscience de même contenu peuvent aussi être perçus comme plusieurs; qualitativement identiques, ils diffèrent les uns des autres par l'instant où on les perçoit, par les parties de l'espace où on les localise.

Les jugements appelés *comparaisons* embrassent des relations multiples, entre autres celles de *gradation* : ce mot désigne les intensités croissantes ou décroissantes. Il peut y avoir jugement de gradation et jugement de ressemblance. Selon M. Stumpf la perception de la ressemblance est une fonction mentale primitive. Les disciples de Herbart, au contraire, soutiennent que, pour affirmer une similitude, il faut avoir préalablement perçu une identité et une différence partielles. Etant donnés trois sons, l'un grave, le second moyen, le troisième aigu, le premier me semble, moins que le second, ressembler au troisième. Où est, dans ce cas, la perception antérieure, jugée indispensable, d'une identité partielle? Quelquefois la similitude provient d'une égalité de rapports, comme pour les triangles semblables, à côtés inégaux. Quelquefois elle résulte d'une identité de parties. Deux tapisseries sont faites avec les mêmes couleurs, plus clairement on perçoit les éléments identiques, plus clairement aussi on perçoit les parties dissemblables.

VI

Reste à examiner ce que M. Stumpf appelle les jugements qui ont pour objet une « comparaison de distance (*Distanz Vergleichung*) » et nous aurons achevé la première partie du premier volume [1]. Apprécier la *distance* de deux sensations, c'est mesurer leur degré de dissemblance. Faut-il, pour cela, se représenter des sensations intermédiaires? On a soutenu cette opinion. On estime que la grandeur du passage (*die Grösse des Ubergangs*) peut servir à mesurer la distance [2]. Mais qu'est-ce que cela, « la grandeur du passage? » Est-ce le temps employé à le franchir? Ce temps n'est pas une quantité fixe (il varie, par exemple, avec la rapidité de la marche) : donc il ne peut servir de mesure. Est-ce le nombre des sensations intermédiaires? Alors on opérera sur celles-ci comme on aurait voulu opérer sur les sensations mise en cause, et on mesurera leur distance. Dès lors on doit reconnaître que la distance se mesure directement. Cependant il peut être utile de diviser une grande distance en plusieurs autres pour la mieux mesurer.

1. Le tome II de la *Tonpsychologie* est encore à paraître.
2. § 7, p. 127.

Il vaut mieux avoir affaire à des distances moyennes qu'à des distances considérables ou très petites. Soient deux sensations : laquelle ai-je perçue d'abord? Pour le savoir, je m'établirai dans une certaine partie de la durée, et j'y prendrai position. C'est du reste le propre des jugements de distance de ne pouvoir être exactement formulés si l'on ne choisit pas tout d'abord un point de comparaison fixe auquel on compare successivement chacun des deux termes.

La théorie des jugements sensibles est maintenant complète, et l'on peut entrevoir, je l'espère, d'après cet exposé rapide, les services qu'elle est appelée à rendre. M. Stumpf apporte aux psychologues ou des enseignements nouveaux ou des éléments nouveaux de controverse. On remarquera le goût de l'auteur pour les recherches de psychologie aiguë : nous appelons ainsi cette psychologie qui se complaît dans les infiniment petits de l'âme et soumet à des tentatives de décomposition les phénomènes réputés indécomposables. Nul ne saurait contester aujourd'hui que, si la vieille psychologie n'a pas encore abdiqué ses droits à l'existence, une autre plus jeune plus impatiente de vivre et de progresser, a pris naissance à côté d'elle, et, comme elle prend les allures d'une science expérimentale les savants lui prédisent longue vie. N'oublions pas cependant ce que cette jeune science doit à son aînée, la psychologie d'observation intérieure, et que les progrès accomplis par ses représentants les plus autorisés sont dus principalement à la finesse du sens psychologique, un sens interne, tout interne, rien qu'interne. Nous voici maintenant au seuil de la psychologie musicale.

VII

La musique est l'art de charmer l'oreille par l'application simultanée d'une double méthode. Une mélodie chantée est une *suite* de sons; or une suite est tout autre chose qu'une *succession*. Pour jouer « un air » sur le piano, il ne suffit pas de laisser courir ses doigts sur le clavier; les enfants qui s'essayent à improviser en font l'expérience. Ce qu'ils jouent ainsi « ne signifie rien », et souvent d'eux-mêmes ils s'en aperçoivent. Pour former « une suite mélodique », la succession des notes ne doit pas être laissée à l'arbitraire. Certaines règles s'imposent auxquelles on obéit, le plus souvent sans les connaître, mais il faut y obéir. L'*Improvisateur* que Léopold Robert nous représente dans un tableau justement célèbre se laisse diriger par l'inspiration : la foule est là tout autour, silencieuse et comme immobilisée par le charme. C'est un ignorant qu'elle écoute : je me trompe, c'est un savant, mais auquel la science est infuse. Et c'est le cas de beaucoup

de musiciens. La réponse du Valmajour dans *Numa Roumestan* : « Cela m'est venu en entendant chanter le rossignol, » est plus franche qu'exacte. Le chant du rossignol est peut-être mélodieux : à coup sûr il n'est pas mélodique. L'oiseau a l'ignorance des règles de la mélodie : le Valmajour en a l'inconscience, ce qui n'est point la même chose, il s'en faut de beaucoup.

Revenons à l'Improvisateur napolitain. Pendant qu'il chante, ses doigts pincent les cordes d'une guitare. A la mélodie, une harmonie sert de véhicule. L'harmonie, voilà la seconde méthode à l'aide de laquelle on fait naître le plaisir musical, et elle consiste dans une consonance où le choix des parties consonantes est soumis à des règles stables. Le plaisir musical est donc une synthèse de deux plaisirs distincts, quoique simultanément éprouvés, celui de la mélodie, celui de l'harmonie. C'est ce sentiment ou plutôt cet ensemble de sentiments dont l'étude analytique et synthétique est l'objet propre de la psychologie musicale.

Toutefois, avant de l'aborder, si jamais il l'aborde, M. Stumpf entend faire la psychologie, non des sentiments musicaux, mais des perceptions, ou plutôt, car il nous est permis de parler sa langue, des jugements auditifs : de ces jugements, les uns se rapportent aux sons simultanément entendus, les autres aux sons successifs. M. Stumpf commence par ces derniers.

La *hauteur* est ce qui caractérise un son. Priez quelqu'un d'émettre des sons différents, il haussera ou baissera le voix sans songer à la rendre plus forte ou plus faible. Toutefois une différence de qualité entre des sons successifs n'est pas toujours nécessaire à la perception de leur pluralité. Il suffit, pour cela, qu'un intervalle les sépare, je veux dire un minimum d'intervalle perceptible, car, ne l'oublions point, les jugements sensibles n'ont jamais qu'une certitude approximative. Deux excitations restant discontinues, la sensation qu'elles produisent peut être jugée continue. Il importe donc de mesurer ce minimum d'intervalle perceptible.

Deux sons séparés par un intervalle de temps peuvent être comparés, grâce à la mémoire : on les déclare identiques ou différents selon les cas, et les chances de se tromper varient en fonction de la durée de l'intervalle et de la vivacité de la reproduction. Ici, les dispositions naturelles jouent un grand rôle. Des musiciens se rencontrent qui savent déterminer la hauteur d'un son, c'est-à-dire le comparer aux sons précédemment entendus, sans même recourir à l'estimation des intervalles.

On demande : « De ces deux sons quel est le plus haut? Pourra-t-on répondre tout de suite et sans autre donnée que les sensations

sonores? Oui. D'abord on peut admettre entre les deux sons un rapport de gradation pour la hauteur, aussi bien que pour l'intensité: la gradation révèle sa propre direction ascendante ou descendante.

« Supposons qu'on ait à comparer la hauteur de deux sons reconnus inégaux. Sera-t-il indispensable de faire intervenir un nouvel élément? J'interroge une personne; je lui demande lequel de deux sons entendus est le plus haut. Je la suppose ignorante du sens qu'il convient d'attacher au terme *hauteur*. Pour l'en instruire, je prends comme exemple les deux sons *ut* et *sol*. Ces deux sons-là serviront-ils plus tard de points de repère pour le cas où il lui faudrait répondre à d'autres questions du même genre?

« La façon la plus simple de formuler la théorie consiste à admettre une espèce de rapport de gradation (*Steigerungs Verhältniss*) pour les qualités, analogue à celui qu'on admet pour les intensités. Cette concession suffit. Abstraction faite des erreurs que l'exercice peut amoindrir, on sera capable de reconnaître que le rapport des hauteurs de deux sons nouvellement perçus $b : c$ est égal au rapport de deux sons précédemment entendus $a : b$. On sera capable de déterminer la gradation et sa direction et par suite de juger *hic et nunc* lequel de deux sons est le plus élevé [1]. » On peut aussi recourir à une autre méthode. Trois sons différents étant donnés, on peut directement juger auquel des deux autres le troisième ressemble le plus. Dès lors on est conduit à ces deux propositions : 1° trois sons étant donnés, il est un son moyen entre les deux autres; 2° la série des sons n'a qu'une dimension : de là suit qu'entre deux sons donnés il n'est jamais qu'un seul son moyen. Ceci posé, pour savoir lequel de deux sons est le plus haut, on cherchera quel est, de deux sons, le plus semblable à l'un des sons extrêmes de la série. Des deux explications proposées, la première seule semble conforme au témoignage de la conscience.

VIII

La perception de la gradation est-elle une fonction primitive ou une fonction dérivée? Elle est, selon M. Stumpf, une fonction primitive. Pour apprécier la hauteur relative de deux sons, rarement il recourt à un troisième son, ou très haut ou très bas, auquel il compare les deux autres. Il est évident, ou peu s'en faut, que l'idée de recourir à un son limite suppose antérieurement la perception immédiate et directe de la gradation des sons. A ce propos, il convient de remarquer que l'oreille prend position, en quelque sorte, pour

1. *Tonpsychologie*, p. 140.

évaluer la hauteur relative de deux sons : un son qui monte semble s'éloigner, un son qui baisse, se rapprocher. En outre, les jugements directs de hauteur comportent un grand nombre de critères indirects, comme, par exemple, la perception des mouvements des cordes de larynx. Souvent utiles, ces critères indirects, ne sont point nécessaires. M. Stumpf, au risque d'être appelé nativiste, estime que le contenu d'une sensation peut être l'objet d'un jugement direct. On sait combien cette opinion rencontre d'adversaires.

Lorsque parut l'étude de M. Victor Egger sur la *Parole intérieure* [1], une controverse s'engagea entre l'auteur et M. Delbœuf. Voici la thèse de M. Egger : la parole intérieure n'est accompagnée d'aucun « tactum buccal ». M. Delbœuf soutient la thèse opposée et propose de définir la parole : un geste sonore. « M. Egger s'imagine quand « il se parle à lui-même entendre des sons, mais ne pas sentir de « mouvements. Quant à moi, *je m'imagine tout juste le contraire*. Je « m'en aperçois surtout quand j'essaye de prononcer en moi-même « des syllabes étrangères pour lesquelles ma langue est rétive. Je « ne les entends mentalement que quand je suis parvenu à disposer « mon larynx à peu près convenablement. *Il est vrai que souvent il « m'arrive de chanter de tête un air que ma voix est impuissante à « reproduire*. Mais, même ici, *il me semble* que, quand je veux « chanter à haute voix, je vise à donner à mon gosier la forme qu'il « prend quand je le répète machinalement [2]. »

L'auteur de *le Langage et la Musique* [3], M. Stricker, inclinerait vers l'opinion de M. Delbœuf : sa théorie de la « musique intérieure » rejoindrait celle dont le savant professeur de Liège nous a donné l'esquisse. M. Stumpf, lui, se rangerait du côté de M. Egger. Autant qu'il nous est permis d'en juger, la question doit rester ouverte. De quel côté est la vérité? On ne le sait encore : et même est-il certain qu'il faille nécessairement choisir entre les deux explications? Dans certains cas, on peut se représenter une image sonore sans essayer de chanter : par exemple, lorsque je me remémore l'andante de la *Symphonie en ut mineur*, j'entends intérieurement chanter... les violoncelles. Autre exemple : je me représente mentalement, à l'instant même où j'écris, la deuxième *Mazurke* de Benjamin Godard, qu'il y a une heure à peine je lisais au piano. Je perçois un son intérieur; de plus, l'image des mouvements de mes

1. Paris, Félix Alcan, 1881.
2. *Athenæum belge*, Bruxelles, 1er novembre 1882, p. 250, colonne 2. — Les passages en italique sont de l'auteur du présent article.
3. Paris, Félix Alcan, 1885, 1 vol. de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, ch. XXII, pages 164-178.

doigts accompagne cette représentaion; cette image est *visuelle*, non tactile [1]. Je puis faire naître à volonté des images tactiles, c'est-à-dire me représenter, à l'état extrêmement faible, les images musculaires correspondant aux images visuelles, mais dans la main gauche seulement; et la raison, c'est qu'en ce moment ma main droite est occupée à écrire. Mais cette suite d'images tactiles, c'est-à-dire d'efforts musculaires, est, je le répète, très faiblement perçue, si même elle l'est, en dépit de toute mon attention. Je la conçois plutôt que je ne me la représente. Si maintenant, au lieu d'un morceau précédemment exécuté par moi, je me représente un morceau d'orchestre, je n'ai conscience que d'images sonores. Il convient d'ajouter, et ce détail me paraît avoir son importance, que je n'ai jamais chanté, ayant un volume de voix très mince, une étendue de voix très limitée, une justesse de voix très difficile à maintenir, quand je m'accompagne sur le piano en jouant le chant de la main droite, à peu près nulle quand je chante sans accompagnement.

Voilà ce que nous avons non pas expérimenté, mais observé sur nous-même. De véritables expérimentations donneraient peut-être des résultats différents. Toutefois il faut compter avec l'illusion psychologique et lui faire la part assez grande. Expliquez à une personne non prévenue ce que vous entendez par « parole intérieure » ou par « musique intérieure » : dites-lui que nous avons la faculté de nous représenter des images sonores, sans accompagnement d'images tactiles correspondantes, je ne crois pas qu'elle juge le phénomène incomplètement analysé. Si maintenant vous l'avertissez qu'il peut y avoir accompagnement de représentations tactiles, elle jugera cette concomitance possible, et je ne pense guère qu'elle puisse la déclarer probable à moins d'idées préconçues ou de théories préadoptées sur le rôle du sens musculaire. *Il nous semble*, dirai-je, tout le contraire de ce « qui semble » à MM. Stricker et Delbœuf; nous pensons avec M. Stumpf que l'oreille guide la voix plutôt que la voix ne guide l'oreille; autrement les sourds chanteraient juste [2].

IX

On sait que le professeur Stumpf est *infinitiste* et *continuiste* (l'un

1. L'image sonore est même tellement faible qu'elle est comme effacée par l'image visuelle. Pourquoi? parce que j'ai toujours joué ce morceau avec la musique sous les yeux, qu'ayant la voix très peu étendue, très peu forte et très peu juste, je n'ai pas pris l'habitude de chanter, ni même de fredonner ce que je joue quand je veux m'en souvenir. Chez moi, la lecture mentale prime le chant intérieur.

2. Cf. *Tonpsychologie*, § 9, 1.

appelle l'autre, d'ailleurs). La série des sons lui paraît devoir être conçue infinie, car on peut toujours concevoir des sons ou plus aigus ou plus graves que ceux que l'on vient d'entendre. En outre, la distance qui sépare deux sons, si petite soit-elle, peut toujours être abrégée, du moins mentalement. Entre 1 et 2 vous pouvez insérer une série infinie de quantités fractionnaires, 1/2, 1/4, et cela sans combler l'intervalle qui les sépare. Mais tout ce que l'on conçoit ne se réalise point. Aux deux extrémités de la série des sons, par exemple, il est une limite au delà de laquelle les sons aigus et les sons graves deviennent imperceptibles : la même chose arrive pour les distances. Une distance peut être jugée nulle sans cesser d'être réelle [1].

La série des sons est continue. Deux sons *m* et *n* entre lesquels il n'est pas d'intervalle de silence ne se succèdent point directement. Entre eux il est toujours une représentation intermédiaire *x*, qui commence à *m* et finit à *n*, sans que, pendant la durée de la représentation *x*, nous percevions une pluralité de sons successifs. Cet *x* n'est ni un *m* ni un *n* mais un son *sui generis*. Le son *x* paraît exempt de toute pluralité. Ce n'est probablement là qu'une apparence.

L'infinité et la continuité appartiennent à l'espace. Or le son n'est-il pas indépendant de cette catégorie? n'est-il pas « frère de l'âme », selon l'ingénieuse expression de M. Egger? D'ordinaire les sons paraissent n'occuper aucun lieu. N'est-il point absurde de dire qu'un son tient plus de place qu'un autre? D'où vient alors que le concept de lieu fournisse des épithètes au vocabulaire de l'acoustique? Pourquoi parle-t-on de gammes *montantes* et de gammes *descendantes?* Est-ce parce qu'on élève la tête en chantant à mesure que les notes s'élèvent?

Peut-être conviendrait-il de chercher d'autres raisons : en voici. L'éclat d'un foyer lumineux nous semble plus vif quand il est élevé : de là est née l'habitude de donner l'épithète d'*éclatants* aux sons hauts. Toutes les sonorités éclatantes paraissent élevées : mais un son éclatant est tout autre chose qu'un son aigu; l'éclat n'est donc point fonction de la hauteur.

M. Stumpf remarque, avec beaucoup de raison, selon nous, que les sons, à mesure qu'ils deviennent bas, perdent de leur « poli ». Lorsqu'on essaye un piano, on fait d'ordinaire une série d'observations dont voici les principales. On s'assure que les basses sont sonores et longuement vibrantes; que les cordes des octaves supérieures ne donnent pas des sons trop faibles; que les sons du médium ont du « velouté ». Les pianistes connaissent bien ce terme.

1. § 10, 1.

Ce n'est pas tout. Les sons graves sont donnés ou par des cordes (piano) ou par des tuyaux (orgue) longs, ou par les instruments les plus longs et aussi les plus gros. Non seulement ils frappent l'oreille, mais parfois ils ébranlent le corps tout entier; ils s'entendent aussi de plus loin. Ces remarques suffisent à expliquer pourquoi le son, inétendu de sa nature, se comporte comme s'il avait avec l'étendue des relations de parenté directe. Il n'en est le parent que par alliance. En somme, les jugements par lesquels on affirme qu'un son a de la lenteur, de la profondeur, de l'éclat ou de l'acuité proviennent non de l'exercice d'un sens isolé, mais de l'exercice simultané de plusieurs sens. En raison de la rapidité avec laquelle ces jugements se forment chez l'adulte, on les croirait directs, immédiats, spontanés. Mais il faut compter avec les lois de l'habitude, peut-être aussi avec les lois de l'hérédité.

Revenons avec M. Stumpf aux jugements directs et notons quelques-unes des conditions de leur certitude, je veux dire de leur plus ou moins de probabilité [1]. Tout d'abord, la sûreté avec laquelle on compare deux sons varie en raison directe de leur différence. — La sensibilité varie de personne à personne; de là vient que des différences identiques entre des sons de même région donnent lieu à des différences d'appréciation. Pierre jugera autrement que Paul. Paul jugera demain autrement qu'aujourd'hui, quoiqu'il n'y ait rien de changé dans l'excitation. Notons, en outre, et cela résulte de remarques précédentes, que les jugements d'intensité comportent plus d'erreurs que les jugements de qualité. — La durée des sons, l'intervalle entre eux, leur position respective dans le temps sont autant de facteurs dont les jugements subissent l'influence. Si l'on attache au terme son une signification subjective [2], il est clair que plus un son durera, plus le jugement provoqué aura de chances d'être sûr. L'intervalle de temps qui sépare deux sensations successives influe sur l'analyse de ces sensations et sur les jugements qui en résultent. Enfin la certitude du jugement n'est point la même suivant que le premier des deux sons entendus est le plus ou le moins haut. La mémoire ne retient pas également bien les sons hauts et les sons bas.

Si l'on prend le mot son dans le sens objectif, autrement dit dans le sens d'excitation, il paraît hors de doute que la durée de l'excitation doit avoir son importance, car une excitation trop courte ne donnerait lieu à aucune réaction psychique. Deux excitations trop

1. § 12.
2. Celle de sensation sonore.

rapprochées provoqueront une seule sensation d'une hauteur soit constante, soit constamment variable. Enfin, puisque la durée d'un son grave est supérieure à celle d'un son aigu, le jugement d'intervalle différera suivant que l'on aura fait entendre tout d'abord le plus ou le moins grave des deux sons. Un même intervalle sera donc, selon les cas, tantôt perçu, tantôt inaperçu. — Quand les excitations ne frappent qu'une seule oreille, elles doivent se succéder plus rapidement; dans le cas contraire, le jugement d'analyse perdrait en exactitude. De plus, chez presque tous les hommes, la sensibilité des deux oreilles n'est pas égale, l'oreille droite percevant les mêmes sons un peu plus hauts que l'oreille gauche. — Les sons au timbre desquels on est accoutumé donnent lieu à des jugements plus aisés et plus exacts, surtout lorsqu'ils ont un certain degré de hauteur et de force. Tel peut mesurer avec une exactitude presque irréprochable la hauteur relative de deux sons, au piano, qui en est souvent incapable, au violon. — Même aux gens exercés, il arrive souvent de prendre un son faible pour un son bas, de prendre le plus élevé de deux sons pour le plus fort. On comprend, par ce qui vient d'être dit, à quelle multiplicité de conditions est soumise la certitude des jugements : on est loin de les connaître toutes.

X.

C'est un fait d'expérience que tout le monde ne perçoit point la même étendue de sons. Aux limites extrêmes de la série des sons, surtout à la limite supérieure, il est des sons que les uns entendent et qui échappent aux autres. Dans l'état normal, et à la limite supérieure, l'étendue de ce qu'on pourrait appeler le champ d'audition distincte varie ou peut varier, selon les individus, d'une octave et demie. Puis à côté des variations d'étendue il y a les variations de délicatesse. Grant Allen cite le cas d'un homme de trente ans qui, au piano, distinguait les sons aigus des sons graves, mais confondait l'une avec l'autre deux notes voisines. On sait que chacune des deux oreilles perçoit un son différent : chez certains, la différence s'élève jusqu'à un quart de ton. Quelquefois on entend double, et la différence entre les sons perçus peut atteindre une octave. Ce qui varie d'individu à individu n'est pas seulement l'aptitude à distinguer les sons, mais encore la facilité plus ou moins grande à s'en souvenir. Pour être bon musicien, la mémoire fidèle de la hauteur *absolue* des sons est-elle indispensable? Non, répond hardiment M. Stumpf, et son avis est le nôtre. L'auteur du présent article, depuis sa jeunesse, partage son temps entre la philosophie et la musique. Cela ne l'empêche point de ne pouvoir, si une personne

étrangère fait résonner une touche de son piano, nommer exactement la note. La « mémoire de l'intonation » lui fait absolument défaut. Il connaît, en revanche, une enfant de dix ans dont les aptitudes musicales sont encore incertaines et qui est douée de cette mémoire. Sur ce point, nos observations concordent avec celles du professeur Stumpf : nous pensons aussi que l'usage des sensations musculaires peut servir de critère indirect dans les jugements sur la hauteur des sons, mais que ce critère n'a point chez tous la même infaillibilité. Quand je m'exerce à improviser sur le piano, avant d'exécuter, je pense une suite de sons, je lui assigne un ton : je vérifie et je constate que le plus souvent le ton supposé diffère du ton réel : mais, d'ordinaire, la différence ne dépasse guère plus d'un ton et demi au-dessus ou au-dessous. Ayant cherché la cause qui empêchait mon erreur de dépasser certaines limites, j'ai cru la trouver dans une habitude, autrefois réfléchie, aujourd'hui inconsciente et automatique. Aussitôt que j'entendais un morceau d'orchestre, je le chantais intérieurement; je connaissais approximativement l'étendue de ma voix; mais l'ayant peu étendue, rarement juste, il m'était impossible de déterminer rigoureusement les limites en deçà et au delà desquelles elle ne pouvait s'étendre. Lorsque je chantais intérieurement, j'avais conscience d'efforts musculaires localisés dans l'organe vocal, et c'est sans doute la conscience de ces efforts qui me permettait de déterminer le ton du morceau entendu. Pourquoi cette détermination n'était-elle jamais qu'approximative? Parce qu'il en était ainsi de la détermination des limites de ma voix. Est-ce à dire que tout chant intérieur s'accompagne de sensations musculaires? Encore une fois, non. Dans le cas présent, il s'agissait non pas seulement de chanter intérieurement à l'unisson de l'orchestre, mais de fixer la tonalité du chant entendu. Il y avait donc exercice d'activité volontaire visant un but précis, et, de plus, nécessité par un défaut de mémoire des intonations [1].

Ce défaut n'est pas tel, qu'à certains moments, on ne le croie disparu. Si je quitte le piano et qu'une autre personne m'y remplace, même après dix minutes d'intervalle, je saurai déterminer avec exactitude le ton du morceau. Ajoutons encore, et ceci donne entièrement raison à M. Stumpf, que les différences de hauteur entre les sons deviennent moins sensibles à mesure qu'ils s'éloignent du médium. Et je ne parle pas seulement pour mon propre compte. La grande majorité est dans ce cas, et l'on peut en donner la preuve.

1. Ce passage reproduit, aux termes près, un fragment d'une *Correspondance* publiée dans cette *Revue*. Voir la livraison de Janvier 1883.

Quand juge-t-on qu'un piano a besoin d'être accordé? Quand les notes du médium résonnent faux. Cela tient à deux causes : 1° D'abord on joue le plus souvent dans l'étendue des troisième, quatrième et cinquième octaves : les pianistes peuvent se contenter des deux clefs de *sol* et de *fa* (seconde ligne). Les notes exigeant des portées supplémentaires sont employées, mais à titre exceptionnel. Ici se place une remarque importante. Le compositeur qui écrit pour le piano a plus souvent recours aux portées supplémentaires de la clef de *sol* qu'à celles de la clef de *fa*. 2° En second lieu, si pour juger du bon accord d'un piano on fait résonner les notes du médium, cela tient à la loi posée par M. Stumpf : la finesse de perception augmente au fur et à mesure qu'on se rapproche des notes moyennes en partant des sons bas, et ne diminue point tant qu'on reste dans le domaine des sons musicaux. Nous sommes de ceux chez qui la décroissance de la certitude est moins rapide dans les régions élevées que dans les régions basses. M. Stumpf aussi. Lorsque je veux imiter le roulement du tambour, je fais une trille sur le *la* et le *si* de la première octave (deuxième en dessous des lignes de la clef de *fa*). Je me fais l'effet d'entendre la même note : il est vrai qu'alors je ne cherche pas à distinguer, tout au contraire ; l'illusion est voulue. Mais avant d'être voulue elle était possible. Si je fais résonner l'*ut* de la neuvième octave (troisième en dessus des lignes de la clef de *sol*), je le distingue faiblement, à vrai dire, du *si* qui le précède, mais très nettement du *si bémol*. Dans les octaves supérieures, je perçois une différence d'un demi-ton ; dans les octaves inférieures, une différence d'un ton m'est imperceptible. Pourquoi? J'inclinerais à en chercher la cause dans l'usage plus fréquent, chez les pianistes compositeurs, des octaves élevées.

XI

Nous voici arrivés au dernier chapitre de la *Tonpsychologie*, où il est question des jugements relatifs aux intensités. Ces jugements sont directs ou indirects. Les premiers sont les plus importants, mais les autres ne sont point négligeables. Un chanteur exercé donnera facilement deux fois une note avec la même intensité, à un jour d'intervalle, mais il lui sera beaucoup plus difficile de reproduire avec la même intensité une note qu'il aura entendu donner la veille à un autre chanteur. Dans le premier cas, un jugement médiat est possible, fondé sur des sensations musculaires grâce auxquelles est conservé le souvenir de la note et de son intensité.

Les variations d'intensité s'accompagnent-elles toujours de variations dans la qualité? On l'a soutenu. M. Stumpf est d'un avis con-

traire : le concept de qualité et celui de quantité lui semblent irréductibles. L'intensité d'un son peut-elle croître à l'infini? On peut concevoir un tel accroissement, mais, passé une certaine limite, on ne le peut percevoir; cette limite de perception ou plutôt de *perceptibilité*, pourrait-on dire si le mot était français, varie selon les personnes. L'intensité d'un son peut-elle décroître à l'infini? Non, répond M. Stumpf. Le concept d'intensité implique une limite de décroissance objective.

Quant à la « continuité » des intensités, on y a cru sans se demander jusqu'à quel point l'hypothèse contraire était inadmissible. Ne se pourrait-il pas, cependant, qu'une force continuellement croissante, comme celle dont dépendent les intensités diverses, ne produisît ses effets que par sauts?

Voici quelques-unes des conditions susceptibles d'influer sur la certitude des jugements d'intensité.

Plus les excitations sont fortes, plus il faut de différence entre elles pour noter avec certitude celle des intensités. — La disposition individuelle et momentanée de l'organe joue ici un rôle. Cette disposition varie beaucoup plus à l'égard de l'intensité qu'à l'égard de la qualité. Le soir, la sensibilité de l'oreille augmente; elle peut varier brusquement selon l'état du pouls. Enfin l'oreille se fatigue plus lentement que l'œil, sauf dans les cas d'explosions violentes; et plus vite elle recouvre sa sensibilité. Suivant qu'on est préparé ou non à entendre un son, on lui attribue plus ou moins de force.

Voici maintenant des différences qui relèvent de la catégorie de temps : 1° Le jugement d'intensité est indépendant des petites variations d'intensité de la sensation, dès que celle-ci atteint une certaine durée; 2° la certitude du jugement varie suivant l'intervalle qui sépare les sensations dont il s'agit de comparer la force; 3° le degré de certitude du jugement varie selon que le bruit le plus fort est entendu le premier ou le second; 4° un jugement d'intensité a d'autant plus de certitude qu'on tient plus de compte de l'inégale sensibilité des deux oreilles, et qu'en raison de cela on se sert de la même oreille après une pause suffisante.

Plus les timbres de deux sons diffèrent, plus il devient difficile d'apprécier exactement leurs intensités relatives. La hauteur, aussi, influe sur la certitude de ces jugements. A intensité d'excitation égale, les sons hauts paraissent avoir plus d'intensité que les sons bas. Cela tient, sans doute, à la nécessité où nous sommes de dépenser plus de force quand nous voulons faire entendre des sons plus élevés.

Comment l'attention influe-t-elle sur les jugements d'intensité?

1° Elle peut amener au seuil de la conscience des sensations jusque-là inaperçues. En fait, il n'est pas de silence absolu, il n'en est pas de si complet qu'on ne puisse en observer un plus complet encore. D'autre part, l'attention peut croître sans cesse : dès lors il faut renoncer à fixer la limite au delà de laquelle, sous l'influence de l'attention, le nombre s'accroît des perceptions conscientes.

2° Un bruit intérieur continuel a besoin, même pour être très faiblement et très difficilement entendu, de l'attention la plus grande. Et il est bon qu'il en soit ainsi. Cette loi psychologique est un bienfait pour l'homme et lui épargne nombre de désagréments : avis aux pessimistes.

3° Des sons prolongés ou régulièrement intermittents sont de moins en moins entendus. La remarque de M. Stumpf est juste. Mais cette diminution de l'intensité apparente n'est pas toujours aussi rapide qu'on le souhaiterait, surtout quand il s'agit de sons régulièrement intermittents. Les personnes auxquelles le bruit du canon est désagréable s'accoutument très vite à ce bruit, si les coups de canon se succèdent à une seconde d'intervalle; si l'intervalle excède une minute, l'accoutumance est incomparablement plus lente. Verdi, dans son *Miserere* du *Trovatore*, a fait usage du *tam-tam :* c'est un instrument qui rappelle à la fois le bruit de la cymbale et le son de la cloche. Au lieu de faire résonner le tam-tam sur chaque *temps* de la mesure, il le fait résonner toutes les deux mesures environ; pourquoi? Parce que si les coups de *tam-tam* étaient plus rapprochés, l'oreille s'y habituerait plus vite et l'effet obtenu serait moindre.

Ce chapitre, comme tous les autres de la *Tonpsychologie*, a son genre d'intérêt propre; comme tous les autres, il vaut par les détails. C'est dire que rien ne peut en remplacer la lecture. Nous ne pouvions promener le lecteur dans tous les sentiers nouveaux frayés par M. Stumpf; nous pouvions, du moins, dessiner une carte sommaire des pays récemment explorés et donner par cette ébauche une idée de la carte originale. Nous croyons que les psychologues la consulteront avec fruit et que les musiciens ne perdront point leur temps, tout au contraire, s'ils veulent s'exercer à la lire. Reconnaissons, pour notre part, que M. Stumpf a porté la lumière dans notre conscience de musicien, et qu'il nous a appris beaucoup de choses que, à vrai dire, nous savions en grande partie depuis longtemps, mais que nous ignorions savoir.

On n'a de la *Tonpsychologie* qu'une première série d'études, où l'auteur, comme il vient d'en être rendu compte, traite des jugements sensibles en général, puis de ces mêmes jugements au point de vue de l'appréciation plus ou moins exacte des sons successifs.

Dans une seconde partie, l'auteur s'occupera des sons simultanés. Alors, mais alors seulement, nous serons en mesure de juger complètement la valeur de l'œuvre et la portée de ces recherches psycho-physiques dont la connaissance forme, selon nous, une Introduction indispensable à la Psychologie du Musicien. Que faut-il entendre par la *Psychologie du Musicien?* Nous aurons peut-être l'occasion de le dire ici même, quand M. Stumpf aura publié son second volume.

LIONEL DAURIAC.

SENSATION ET MOUVEMENT

CONTRIBUTION A LA PSYCHOLOGIE DU FŒTUS

I

Dans un précédent article [1], j'ai eu surtout pour but de mettre en lumière l'influence de ces excitations sensitives et sensorielles sur la production d'énergie disponible.

Un autre point m'a préoccupé : c'est l'étude des mouvements involontaires provoqués par ces mêmes excitations [2]. J'ai enregistré les réactions musculaires, soit à l'aide d'un tambour appliqué directement sur les masses musculaires de l'avant-bras ou de la cuisse, soit à l'aide d'une poire en caoutchouc, tenue dans la main et mise en communication avec l'appareil enregistreur. Ces différentes expériences m'ont montré que les muscles offrent des contractions involontaires, mais conscientes, dont l'intensité varie avec l'intensité de l'excitation et avec l'excitabilité du sujet, qui réagit d'autant plus que l'excitation est plus subite et moins prévue, quel que soit le sens qui entre en jeu. Les mouvements apparents de surprise ne sont que l'exagération de ces mouvements involontaires, et il est facile de les faire rentrer dans la catégorie des mouvements réflexes.

Les mouvements produits sous l'influence des sensations auditives sont surtout propres à l'étude. J'ai obtenu deux tracés qui donnent le résultat d'expériences que j'ai faites avec le concours de M. Séglas de la manière suivante : Un cardiographe est fixé sur le grand palmaire et mis en rapport avec l'appareil enregistreur, pendant que l'on joue sur le violon différents morceaux. Lorsque le sujet en expérience est un sujet normal, les secousses musculaires sont à peine sensibles, on ne voit guère sur le tracé que des ondulations, bien qu'il se produise des *sensations musculaires* manifestes. Lorsqu'au contraire il s'agit d'un sujet névropathe, d'une hystérique, ces secousses musculaires deviennent considérables, et on pourrait peut-être y reconnaître le rythme des impressions auditives.

1. *Sensation et mouvement* (*Revue philosophique*, octobre 1885).
2. *Bull. Soc. de Biologie*, p. 590, 629.

Si les muscles sont déjà en action sous l'influence de la volonté, comme lorsque le sujet fait effort pour maintenir la pression sur le dynamographe manuel, les secousses provoquées par les recrudescences de l'excitation sensorielle sont beaucoup moins hautes, mais elles sont encore très appréciables sur quelques-uns des tracés que 'ai déjà donnés précédemment.

Dans une autre série d'expériences, avec le même dispositif, j'ai étudié les réactions des mêmes muscles ou l'influence d'un même choc sur le tendon, suivant que le sujet est exploré à l'état normal ou sous l'influence de la lumière rouge. On voit que dans le second cas le mouvement réflexe est beaucoup plus intense. Je n'ai pas pu obtenir avec quelque netteté le même résultat sur des sujets sains.

Ces observations, sur lesquelles j'aurai à revenir plus en détail, ne font que confirmer mes précédentes conclusions sur l'influence des excitations sensitives et sensorielles sur les mouvements. Toute excitation détermine un mouvement auquel paraissent prendre part tous les éléments contractiles de l'organisme, et ce mouvement semble constituer essentiellement le caractère objectif de la sensation.

II

Quelques faits relatifs au transfert de la force musculaire chez les hystériques méritent d'être rapprochés des observations qui précèdent.

Sitôt après la découverte du transfert des troubles unilatéraux de la sensibilité, soit par l'aimant, soit par les autres esthésiogènes, on a remarqué que la force musculaire, toujours moindre du côté le plus anesthésique, augmente ou diminue en même temps que la sensibilité du côté correspondant. Le transfert de la force musculaire n'avait été considéré, à ma connaissance du moins, que comme une partie accessoire du phénomène. Il mérite pourtant d'être considéré en particulier, car il me paraît propre à jeter quelque lumière sur le phénomène du transfert en général.

En effet, le transfert de la sensibilité est un phénomène très délicat à étudier, précisément en raison de la difficulté de mesurer la sensibilité, surtout lorsqu'elle varie d'une façon rapide. Les modifications de la force musculaire peuvent au contraire être mesurées, et, lorsque les écarts de ces mesures sont considérables, on est en droit de tirer des conclusions de l'observation.

Voici comment j'ai opéré : un dynamographe est placé dans la main droite et un dynamomètre dans la main gauche du sujet en expérience. J'applique un aimant ou des pièces métalliques, etc., sur

l'avant-bras gauche, c'est-à-dire du côté hémianesthésique et hémiparétique, et je fais serrer alternativement le dynamomètre et le dynamographe. Je marque sur le cylindre le moment de chaque pression du dynamomètre et j'en inscris le résultat, qui, à la fin de l'expérience, est transcrit sur le cylindre aux points terminés. On peut ainsi lire sur la même feuille les courbes du dynamographe (main droite) et les pesées du dynamomètre (main gauche).

Lorsque, comme je viens de le dire, l'aimant a été placé du côté hémiparétique, on voit que, au bout d'un temps variable pour chaque sujet, le premier phénomène est l'exagération de la force musculaire du côté correspondant à l'aimant. Et, chose remarquable, la force peut devenir de ce côté hémiparétique plus considérable qu'elle n'était du côté opposé avant l'expérience; il y a donc un gain immédiat, c'est-à-dire quelque chose de plus que ce qu'on est convenu d'appeler le transfert.

Si, un autre jour, on reprend l'expérience sur les mêmes sujets, en appliquant l'aimant ou l'esthésiogène, non plus sur le côté hémiparétique, mais sur le côté le plus fort, et qu'on enregistre de la même manière les résultats, on voit qu'il se produit tout d'abord une augmentation de la force musculaire du côté de l'aimant, c'est-à-dire cette fois du côté le plus fort, et que le transfert ne se fait que consécutivement. Cette expérience nous explique comment le phénomène communément désigné sous le nom de transfert est moins rapide, lorsque l'esthésiogène est appliqué du côté opposé à l'hémianesthésie; mais, en outre, elle montre que le premier effet de l'aimant ou du métal spécifique pour le sujet est de déterminer une dynamogénie, quel que soit le côté sur lequel il est appliqué. L'aimant agit donc à la manière des autres excitations sensitives ou sensorielles que nous avons étudiées précédemment.

La constatation de cette action dynamogène, commune aux excitations sensitives, sensorielles et à l'aimant *placé à distance*, m'a conduit à chercher si une excitation sensorielle quelconque n'était pas capable de déterminer le transfert.

On sait depuis longtemps que certaines irritations cutanées, que les sinapismes, le collodion, les vibrations du diapason, etc., déterminent le transfert. On était moins bien fixé, je crois, sur le rôle des excitations sensorielles pures; cependant, sur certains sujets au moins, on peut par une excitation unilatérale tant soit peu forte du goût, de l'odorat, de l'ouïe, de la vue, produire la dynamogénie et le transfert. Par exemple, étant donné un sujet anesthésique gauche sensible au rouge, si on bouche l'œil droit et qu'on fasse arriver des rayons rouges, exclusivement à l'œil gauche, cet œil qui ne perce-

vait que le rouge voit toutes les autres couleurs que voyait auparavant l'œil droit, et la main gauche donne une pression plus forte que la main droite avant l'expérience, etc. Les observations de M. Brown-Séquard, relatives au transfert provoqué par des lésions expérimentales douloureuses de la moelle, coïncident avec ces faits. Il ne faut plus s'étonner de la multiplicité et de la variété des agents susceptibles de produre le soi-disant transfert, qui n'est en somme qu'un épiphénomène de la dynamogénie : ne sait-on pas en effet que, chez une hystérique hémianesthésique une série de transferts provoqués par un esthésiogène quelconque est suivie d'un rétablissement au moins temporaire de la sensibilité.

Mais le point que je désirais surtout signaler, c'est que l'aimant agit comme un excitant sensoriel et comme dynamogène. J'ai mentionné déjà que certaines excitations non perçues, parce qu'elles portent soit sur des organes atteints d'anesthésie morbide, soit sur des organes normalement insensibles comme l'utérus, ont des effets dynamogènes très nets. Il faut d'ailleurs faire des réserves sur l'absence de sensation à l'aimant : certains sujets déclarent qu'ils ont une sensation vague de courant d'air, de vibration, etc., et de ce que ce sont des hystériques, il ne découle pas qu'on soit en droit de nier leur dire. Ces sujets dégénérés, doués d'une vibratilité spécifique inférieure à celle des individus sains, sont ébranlés par des excitations plus faibles.

La similitude d'action de l'aimant et des autres excitants sensitivo-sensoriels est peut-être propre à éclairer un peu l'action physiologique de l'aimant et à faire cesser certains désaccords qui persistent parmi les observateurs; il est possible en effet que, suivant le sujet, il agisse tantôt comme aimant, tantôt comme métal, tantôt comme corps froid, etc.

Je ferai remarquer que ces expériences, qui semblent propres à appuyer la possibilité de la *sensation* de l'aimant à distance chez certains sujets, offrent un certain intérêt au point de vue des faits annoncés récemment par MM. Bourru et Burot, relatifs aux effets de certaines substances qui agiraient sans être mises directement en contact avec l'organisme : lorsque, par exemple, on approche de certains sujets, doués d'une sensibilité spéciale, un flacon d'alcool bouché en apparence hermétiquement, on voit survenir au bout d'un certain temps des phénomènes d'ébriété.

J'ai expérimenté sur un sujet qui avait servi avec succès à M. Bourru en bouchant le flacon à l'émeri et recouvrant et le bouchon et l'orifice d'une épaisse couche de cire : il ne s'est rien produit; j'en conclu que dans l'expérience de M. Bourru l'occlusion était insuffisante; l

sujet a pu sentir l'odeur de l'alcool et la suggestion s'en est suivie. M. Bourru n'a pas réussi à la Salpêtrière à provoquer à distance les effets physiologiques de la pilocarpine, tandis qu'un des malades qui lui ont fourni un résultat favorable, avait été soumis à Bicêtre à un traitement par la pilocarpine. Cette apparente contradiction vient à l'appui d'une remarque que j'ai déjà faite autrefois à savoir « qu'un objet inconnu ne suggère rien ». Il serait intéressant de savoir si dans les expériences ou apparences négatives de M. Dumontpallier relativement à la suggestion de vésicatoires, les sujets avaient eu à supporter des applications de ce genre. On comprend que la suggestion peut être grandement aidée lorsque le sujet peut évoquer le rappel d'une sensation véritable.

Si on reconnaît d'ailleurs que certains sujets peuvent avoir une sensation cutanée au voisinage de l'aimant, il faudra bien reconnaître du même coup que ces sujets, somnambules, hystériques ou névropathes, sont doués d'une sensibilité exagérée et que par conséquent ils sont capables d'éprouver des sensations et des effets physiologiques différents de ceux qu'on a l'habitude d'observer chez les sujets sains ou réputés tels.

III

J'ai déjà eu occasion d'insister sur ce fait que la vue d'un mouvement détermine, chez certains sujets du moins, la nécessité de le reproduire, ce qui revient à dire que l'idée du mouvement c'est déjà le mouvement qui commence; et on peut constater la réalité du phénomène en mesurant l'augmentation de force musculaire. On comprend ainsi comment l'attention peut exagérer la puissance du mouvement. D'autre part, j'ai montré que l'intensité des réactions aux sensations de l'ouïe et de la vue au moins peut être mise en rapport avec le nombre et l'amplitude des vibrations de l'air et de l'éther, c'est-à-dire avec l'énergie d'un mouvement initial qui provoque la sensation.

J'ai réalisé une expérience qui met en lumière, je crois, l'action dynamogène du mouvement en général, et montre que le mouvement est susceptible d'accroître la valeur d'un excitant.

Sur un sujet qui est sensible à l'action dynamogène des couleurs, et chez lequel on provoque très facilement le phénomène de l'induction psycho-motrice, j'ai opéré ainsi qu'il suit : J'ai disposé des disques de carton, de différentes couleurs, rouge, vert, bleu, jaune, sur une sorte de roue de rouet, dont on se sert ordinairement pour mettre en mouvement les disques avec lesquels on expérimente le mélange des couleurs. Je prie le sujet de fixer avec attention chacun

des disques immobiles, et je prends comme précédemment la force dynamométrique sous l'influence des diverses couleurs : j'obtiens ainsi des résultats tout à fait semblables à ceux que j'ai déjà signalés. Puis je mets successivement chaque disque en mouvement et, répétant chaque fois l'exploration dynamométrique, je constate que pour toutes les couleurs il y a une augmentation en rapport avec la rapidité du mouvement. Cette augmentation varie de 3 à 5, à 8 pour chaque couleur dans des conditions que j'essayerai d'indiquer tout à l'heure; mais auparavant, je désire rappeler un point d'historique :

Depuis près de dix ans, Gaëtan Delaunay, qui vient de mourir, poursuivait une étude physiologique qui n'a pas abouti à une démonstration évidente parce que ses procédés de recherche étaient défectueux : il s'est servi à peu près exclusivement de la méthode statistique et les observations qu'il réunissait n'avaient pas pour la plupart été faites par des personnes compétentes; mais il n'en est pas moins vrai qu'il a pressenti avec une intensité remarquable que la direction des mouvements avait une valeur physiologique, et il a cherché à établir que la direction de certains mouvements à droite ou à gauche était en rapport avec le degré d'évolution. Il a fait à ce sujet un certain nombre de communications à la Société de biologie et je n'ai pas à y insister davantage.

D'autre part, un mathématicien, M. Ch. Henry [1], se basant sur des considérations théoriques que je ne suis pas en mesure de suivre, fait jouer un rôle prépondérant à la direction dans l'esthétique. Mais la démonstration d'une théorie scientifique de l'esthétique est subordonnée à la constatation des effets physiologiques des sensations soi-disant agréables ou soi-disant désagréables : les unes produisent, comme nous l'avons montré, une augmentation de force disponible, tandis que les autres diminuent cette même force.

Pour bien comprendre la valeur de la direction du mouvement, il fallait que le rôle physiologique du mouvement fût préalablement établi. Mes précédentes recherches sur l'action dynamogène des excitations sensitives et sensorielles montrent nettement cette action des vibrations et du mouvement en général.

Quoi qu'il en soit, la direction du mouvement a-t-elle une action physiologique?

C'est précisément cette action que démontrent peut-être les différences que je signalais tout à l'heure, entre les résultats de l'exploration dynamométrique sous l'influence de la sensation visuelle d'un

1. Ch. Henry, *Introduction à une esthétique scientifique* (*Revue contemporaine*, 25 août 1885).

cercle coloré en mouvement de rotation sur son axe. La différence paraît tenir à ce que la rotation allait tantôt de droite à gauche, tantôt de gauche à droite. Une première série d'expériences donne des résultats à peu près constants, quel que soit l'ordre dans lequel sont faites les explorations dynamométriques, c'est-à-dire que l'on commence par un mouvement ou par un autre, ou par la simple sensation colorée du disque immobile. Ces expériences ont été faites à jours différents, mais ont donné des résultats assez concordants et qui donnent en moyenne :

	IMMOBILE	EN ROTATION	
		de droite à gauche,	de gauche à droite.
Disque vert :	27	33	37
Disque bleu :	25	27	33
Disque jaune :	22	25	29
Disque rouge :	42	47	48

Si on s'en rapportait à ces chiffres, la question serait tranchée : pour le sujet en expérience, la direction de gauche à droite serait plus tonique et par conséquent plus agréable inconsciemment. Mais dans une autre série d'expériences où j'ai voulu inscrire le résultat avec le dynamographe, la différence encore existante sur la plupart des tracés est beaucoup moins évidente. Il convient donc de conserver encore une certaine réserve sur la valeur dynamogène de la direction du mouvement. Mais, en ce qui concerne le mouvement lui-même, toutes les expériences sont concordantes, et les tracés



a a', contractions normales; *b b'* contractions à la vue d'un disque vert immobile; *c c'*, contractions à la vue d'un disque vert en rotation sur son axe de gauche à droite [1].

montrent d'une façon on ne peut plus nette l'ascension de la courbe sous l'influence de la rotation du disque coloré ; la différence de hauteur peut être d'un quart ou d'un tiers; elle est par conséquent

1. Je rappellerai que les dix-sept premiers tracés de mon précédent article doivent être lus de droite à gauche et non de gauche à droite.

grossière. D'ailleurs tous les sujets sains que j'ai mis en expérience se sont parfaitement rendu compte que, sous l'influence de la rotation du disque coloré, la sensation devient plus intense.

Ces faits montrent que le mouvement exagère l'intensité de la sensation colorée; du reste, plusieurs sujets normaux que j'ai soumis à l'expérience m'ont déclaré que la sensation pour une couleur quelconque était toujours plus vive lorsque le disque tournait. Si le mouvement et les rayons colorés sont capables de déterminer des effets qui s'additionnent, c'est qu'ils ne diffèrent pas essentiellement par leur nature. Les expériences qui précèdent peuvent donc être citées à l'appui de la théorie mécanique de la lumière et des sensations colorées. Ajoutons encore que, chez certaines hystériques, on peut provoquer la perception d'une couleur qui n'a jamais été distinguée auparavant, en mettant le sujet en présence d'un disque de cette couleur en rotation rapide.

Cette action dynamogène du mouvement donne l'explication d'un certain nombre de faits que l'on comprend mal sans cette notion. Le goût des jeux de force et d'adresse, d'agilité (lutte, course, combats de bêtes, etc.) n'a pas d'autre raison. On aime le mouvement sous toutes ses formes, et sa représentation a dans les arts la plus grande importance au point de vue de l'esthétique.

En faisant intervenir la connaissance de ce fait que tout sentiment de plaisir réside dans une sensation de puissance, on peut comprendre le mécanisme de l'action psychique, des différentes excitations que nous avons eu à étudier précédemment.

Il faut noter d'ailleurs que, chez le sujet en expérience, la fixation du disque coloré et la mise en mouvement de ce disque s'accompagnent d'une modification de la physionomie qui finit par prendre une expression de satisfaction des plus nettes, lorsqu'il s'agit des couleurs les plus excitantes. Cette remarque, qui peut être faite à propos de toutes les autres excitations sensorielles ou sensitives, concorde avec l'ensemble des résultats énoncés précédemment, à savoir que toute excitation détermine non pas seulement la tension d'un muscle ou d'un groupe de muscles, mais une érection générale de l'organisme tout entier. Et c'est justement à cette érection, qui s'accompagne d'une augmentation de la tonicité de tous muscles, qu'est due l'expression de satisfaction ou de plaisir qui se traduit non seulement par l'aspect de la face, mais encore par l'attitude du corps, où domine l'extension; tandis qu'à l'état inverse, la dépression, correspond un relâchement musculaire général qui se traduit dans les membres et le tronc par la prédominance de la flexion et dans la face par la flaccidité des mêmes muscles, d'où il résulte que les chairs semblent s'abandonner

aux lois de la pesanteur. Dans les asiles d'aliénés, certains anciens persécutés à idées de grandeurs donnent bien la représentation de l'attitude d'extension, tandis que les mélancoliques avec stupeur en proie aux obsessions les plus pénibles nous montrent un type de flexion des plus remarquables.

La corrélation de cette érection générale avec le sentiment de plaisir avait été pressentie par Gratiolet, qui s'exprime ainsi : « Quand un plaisir s'éveille, à propos d'une sensation quelconque, l'organisme entier chante sur divers tons un hymne de satisfaction et de joie [1]. » Si sous l'influence du plaisir ou de la douleur certains muscles paraissent se contracter d'une manière plus évidente, ce peut être en raison de leur prédominance fonctionnelle, de certaines habitudes acquises ; mais ce qui domine, c'est la tension générale dans les émotions excitantes, et le relâchement général dans les émotions dépressives. Il faut reconnaître d'ailleurs que Duchenne de Boulogne lui-même a dû signaler des faits contradictoires à sa prétendue localisation exclusive [2].

Quand on a constaté méthodiquement, et par divers procédés, des modifications dynamiques des muscles des membres et même des muscles viscéraux sous l'influence des sensations dites agréables, il devient impossible de soutenir que la satisfaction se traduit exclusivement par la contraction du grand zygomatique et de l'orbiculaire des paupières, etc.

Et si les expériences de MM. Charcot et Richer ont montré que la contraction provoquée de certains muscles de la face peut déterminer une attitude générale appropriée, il n'est pas moins vrai qu'une excitation générale du système nerveux, comme celle qui se produit lorsqu'un sujet est soumis à l'électrisation statique, s'accompagne d'une sensation de satisfaction très marquée chez quelques individus.

IV

Il résulte des faits précédemment exposés que toute espèce d'excitation quel que soit le sens sur lequel elle porte, détermine une augmentation de l'énergie potentielle et des contractions musculaires, involontaires, se manifestant à la fois dans les muscles de la vie de relation et dans les muscles de la vie organique.

D'autre part, une irritation préalable d'un sens quelconque modifie

1. P. Gratiolet, *De la physionomie et des mouvements d'expression*, 1869, Hetzel, p. 30.

2. Duchenne (de Boulogne), *Mécanisme de la physionomie humaine*, 2e éd., 1876, p. 18 et suiv.

les effets de l'irritation d'un autre sens : tantôt elle les exagère, tantôt elle les diminue. Par exemple, sous l'influence d'une excitation visuelle, les réflexes provoqués par la percussion d'un tendon, deviennent plus considérables, l'action du vinaigre sur les organes du goût s'ajoute à l'action de la même substance sur l'organe de l'odorat, etc.; d'autre part, un grand nombre de faits montrent qu'une excitation est susceptible de supprimer les effets d'une excitation antérieure plus faible ou seulement différente.

Ces phénomènes sont plus facilement constatés sur des sujets nerveux, mais ils peuvent l'être aussi sur des individus parfaitement sains. Nous appellerons l'attention sur quelques faits du même ordre, qui sont particulièrement intéressants grâce à cette circonstance que la bonne foi du sujet ne peut pas être mise en cause [1].

A partir du quatrième ou du cinquième mois de la grossesse, le fœtus présente des mouvements dits spontanés ou actifs, assez étendus pour être sentis par la mère, et même par une main étrangère. Ces mouvements n'ont guère été considérés par les accoucheurs qu'au point de vue du diagnostic de la grossesse et de la vitalité du fœtus. C'est surtout Jacquemier [2], qui s'est préoccupé des conditions de leur production; mais il reste encore beaucoup à faire à cet égard.

On a remarqué depuis longtemps que les chocs physiques ou moraux, les émotions violentes éprouvées par la mère sont susceptibles de provoquer des mouvements du fœtus. C'est ainsi que les applications de froid sur le ventre, ou encore l'ingestion d'un liquide à une basse température, sont reconnues capables de les produire. Jacquemier a constaté que pendant que la mère était en proie à une attaque d'hystérie, le fœtus était animé de mouvements convulsifs; j'ai pu faire la même observation sur deux sujets. Enfin, dans des expériences sur les animaux, le même Jacquemier a constaté que le pincement direct du fœtus, encore contenu dans ses enveloppes, détermine des mouvements. On s'est préoccupé de savoir si ces mouvements étaient volontaires; ils le sont comme les mouvements de surprise de la mère, ils le sont comme les mouvements de défense de la grenouille décapitée, dans l'expérience de Pflüger.

Il n'est pas sans intérêt de considérer dans quelles conditions les mouvements se produisent de préférence. Il n'est pas douteux qu'ils se font sentir fréquemment lorsque la mère subit une secousse violente de quelque nature que ce soit; mais il n'est pas nécessaire

1. Communication à la Société de psychologie physiologique (séance d'octobre).
2. Jacquemier, *Manuel des accouchements*, 1846, t. I, p. 323.

qu'une excitation soit assez intense pour déterminer chez la mère des mouvements visibles ou seulement conscients pour que le fœtus réagisse. J'ai interrogé à ce point de vue un certain nombre de femmes enceintes, et plusieurs ont pu m'affirmer avec la plus grande netteté, qu'il suffisait qu'un coup de sonnette, qu'un son un peu brusque, qu'une odeur forte, etc., vînt les impressionner pour que les mouvements du fœtus se manifestent, bien que ces excitations n'aient pas provoqué chez elles de mouvements de surprise, ni même de sensations musculaires assez intenses pour éveiller leur attention. Il semble donc que pour une même excitation le fœtus soit un réactif plus sensible que la mère.

Je puis observer actuellement à la Salpêtrière, une hystérique enceinte et qui offre, soit dit en passant, le phénomène sur lequel j'ai déjà eu à insister, l'élévation des zones douloureuses ovariennes [1]; Cette femme prétendait qu'il lui suffit d'entrer dans le cabinet du laboratoire de photographie qui ne reçoit que de la lumière rouge pour que les mouvements du fœtus se produisent immédiatement; il m'a été facile de vérifier la réalité du fait à plusieurs reprises. Une autre femme m'a donné un renseignement analogue; mais je n'ai pu le vérifier directement.

Un autre exemple de l'intensité plus marquée des excitations du fœtus est fournie par un autre fait que j'ai communiqué à la Société de biologie [2] et relatif à une jeune femme morphinique, chez laquelle les accidents propres à l'abstinence de morphine se manifestaient surtout d'abord par des mouvements spasmodiques du fœtus qui nécessitaient rapidement la reprise du poison. J'ai eu occasion de faire depuis des remarques analogues chez une femme soumise à l'action du bromure de potassium.

La facilité avec laquelle on peut provoquer les mouvements du fœtus par des excitants sensoriels agissant sur la mère, permettent de soutenir que tous les mouvements dits actifs du fœtus, sont en réalité des mouvements réflexes consécutifs à une excitation dont la mère peut n'avoir pas conscience.

J'ai fait remarquer précédemment que lorsqu'un sujet est fatigué, est en état de faiblesse irritable, comme disent les Anglais, ses réactions aux excitations sensitives ou sensorielles sont beaucoup plus intenses. Cette circonstance nous explique comment les mouvements du fœtus sont plus énergiques à certaines heures de la journée, précisément à celles où la mère, consciemment ou non, se trouve rela-

1. *Bull. Soc. biol.*, 1881.
2. *Morphinisme et grossesse* (*Bull. Soc. biol.*, 1882).

tivement le plus épuisée, c'est-à-dire avant les repas et le soir. Les mouvements s'apaisent au contraire lorsque la mère a pris des aliments ou s'est reposée.

Une des femmes que j'ai interrogées m'a déclaré que chaque fois qu'elle mangeait d'un mets qu'elle digérait mal, elle était incommodée par les mouvements du fœtus après le repas. Certains aliments, comme le poisson, par exemple, paraissent jouir de propriétés excitantes qui se manifestent sur un grand nombre de sujets; ces faits indiquent que les sensations internes de la mère déterminent sur le fœtus des mouvements analogues à ceux qui sont provoqués par les sensations externes.

L'influence de l'excitation psychique de la mère n'est pas moindre : sous l'influence de la colère, les mouvements du fœtus se manifestent souvent avec une très grande intensité; et il en est de même dans les autres états psychiques violents.

J'interrogeais un jour une femme enceinte de sept mois qui avait déjà un jeune enfant : « Il semble, me disait-elle, qu'il y a une sympathie étrange entre l'enfant que je porte et l'autre. Quand le second crie ou pleure, le premier s'agite extraordinairement, au point de me donner des douleurs très vives. » D'autres femmes qui ont eu plusieurs enfants m'ont confirmé la réalité de cette remarque. Chez quelques-unes, c'est seulement dans ces conditions qu'on voyait se révéler l'influence des irritations périphériques sur le fœtus : aucun ébranlement mécanique de même intensité n'est capable de déterminer chez la mère un état émotif équivalent à celui que provoquent les cris de son enfant, et de produire par conséquent des contractions musculaires aussi intenses.

Un fait que je n'ai pas trouvé signalé, et qui me paraît très important m'a été rapporté par plusieurs femmes. Souvent au milieu d'un rêve banal, produisant une excitation très modérée, n'offrant pas les caractères d'un cauchemar, dans lequel le sujet lui-même est réveillé en sursaut par une contraction brusque de tout le corps sous l'influence d'une hallucination terrifiante; au milieu d'un rêve qui, à l'état normal, n'aurait pas interrompu le sommeil, la femme est réveillée par les mouvements du fœtus. Ce fait nous montre que les représentations mentales de la mère provoquent des réactions motrices chez le fœtus, et que, même, tout comme pour les excitations sensorielles, ces réactions sont plus fortes chez lui que chez elle. Il semble qu'en raison de sa faiblesse il réagisse plus fortement à toutes les excitations, et constitue une sorte de multiplicateur des réactions de la mère.

En somme, le fœtus dans la cavité utérine réagit, on peut dire

fatalement, non seulement à toutes les excitations qui peuvent l'atteindre directement, mais à toutes les sensations perçues ou non, à toutes les représentations mentales de sa mère. Quand il vient au monde il a déjà un avant-goût de la prétendue liberté dont il va jouir.

Quel est le mécanisme de ces mouvements dits actifs du fœtus? Il est, semble-t-il, assez simple. Les faits que nous avons rapportés précédemment montrent que toute excitation détermine des contractions non seulement des muscles de la vie de relation, mais encore des muscles de la vie organique (vaisseaux, intestins, vessie, etc.) : il est certain que les fibres musculaires de l'utérus se contractent aussi. Le fœtus subit dans toute sa substance les effets de la compression déterminée par cette contraction chaque fois que la mère est soumise à une excitation quelconque; et il en témoigne à sa manière par des mouvements de défense variables en intensité.

L'organisme maternel réduit pour le fœtus les excitations lumineuses, sonores, tactiles, etc., à une forme élémentaire commune, le mouvement, qui est bien évidemment dans cette circonstance la commune mesure des sensations. Pour le fœtus, les excitations et les réactions qu'elles déterminent ne peuvent se distinguer que par la *forme* des contractions musculaires qui, comme nous l'avons déjà vu, est capable de caractériser les sensations de couleur, d'odeur, et peut-être de timbre, etc. Après la naissance, l'enfant acquiert graduellement la connaissance de ces modifications de forme, et il les distingue de mieux en mieux; mais, si la sensibilité consciente se développe, rien ne change au fond, et le mouvement reste la commune mesure des sensations et leur substratum nécessaire : Nous ne connaissons les objets extérieurs que par les réactions motrices qu'ils provoquent dans notre organisme tout entier.

Si les quelques faits que l'on connaît, relatifs aux circonstances dans lesquelles se produisent les mouvements du fœtus, sont capables d'établir qu'il ressent toutes les excitations auxquelles la mère est soumise, on comprend que ces circonstances méritent considération au point de vue de l'hygiène.

L'hérédité de la dégénérescence est aujourd'hui un fait des mieux établis, de même que son aggravation progressive; et la localisation de la prédisposition morbide peut être influencée par un accident de la conception ou de la gestation [1]. Mais chez quelques dégénérés on ne peut saisir aucune trace de vices héréditaires, et il faut chercher une autre cause. Les observations que nous venons de rapporter per-

1. Ch. Féré, *La famille névropathique* (*Archives de neurologie*, 1884, janvier et mars).

mettent de comprendre comment les excitations sensorielles, les émotions répétées ou violentes de la mère pendant la grossesse [1] peuvent déterminer des troubles profonds dans la nutrition du fœtus et en particulier dans son système nerveux, et ces dégénérés congénitaux (ab utero) ne peuvent guère se distinguer des dégénérés héréditaires [2]. Un bon nombre des cas d'épilepsie, d'idiotie, etc., reconnaissent pour cause l'alcoolisme des parents : tous ces troubles physiques et mentaux un peu profonds de la mère pendant la gestation peuvent agir dans le même sens.

Les faits grossiers qui montrent l'influence de l'état psychique de la mère sur l'état somatique du fœtus nous mettra peut-être sur la voie de l'explication de l'influence de l'imagination de la mère sur le développement du produit de la conception.

V

S'il est relativement facile d'établir que toute excitation détermine la production d'un mouvement de tout l'organisme, il est moins aisé de faire la contre-épreuve, et de montrer expérimentalement que tout obstacle au mouvement est capable de produire une obnubilation de la sensation, de modifier les effets de l'excitation. Cependant on me permettra de citer quelques faits.

Nous avons vu précédemment que certaines excitations déterminent chez des sujets appropriés une augmentation de la sensibilité et de l'énergie motrice, s'accompagnant d'un phénomène accessoire et mal défini, connu sous le nom de transfert. A ces faits de *dynamogénie*, j'opposerai certains faits d'*inhibition* qui ne manquent pas d'intérêt dans l'espèce.

Sur plusieurs hystériques présentant une anesthésie prédominante d'un côté du corps, on immobilise même imparfaitement les doigts, la main et l'avant-bras d'un côté, avec une bande élastique ou même une simple bande de toile enroulée autour du membre et modérément serrée; il se produit alors une modification de la sensibilité des plus remarquables. Si la compression a été un peu forte, le sujet perd la notion de la position de son bras, et en même temps la sensibilité générale et spéciale s'affaiblit dans tout le côté du corps correspondant, même si la compression a porté sur le côté le plus fortement atteint d'anesthésie. Le côté opposé gagne au contraire en sensibilité. Retenons seulement ce fait important que la compression circulaire d'un membre est capable de déterminer une

1. *Progrès médical*, 1884, p. 245.
2. Ch. Féré, *Nerve troubles as foreshadowed in the child* (*Brain*, july 1885).

diminution de la sensibilité de tout le côté correspondant, c'est-à-dire un phénomène inverse de celui que nous avons vu se produire dans les faits de dynamogénie déjà signalés.

Comment la compression circulaire d'un membre détermine-t-elle le phénomène de l'inhibition? Il y a lieu de croire que l'obstacle apporté aux actions musculaires joue un rôle important. En effet, si sur une hypnotique on provoque par excitation directe une contracture des membres supérieurs pendant la léthargie, on peut voir persister la rigidité fixe des muscles après le réveil, et en même temps une diminution de la sensibilité générale et spéciale du même côté.

VI

L'existence d'une relation nécessaire entre le mouvement et toute sensation ou toute représentation mentale, propre à établir que toutes les opérations psychiques ont nécessairement un équivalent moteur, constitue une notion très importante en psychologie, et cette notion peut être immédiatement utilisée par l'interprétation d'un phénomène qui a beaucoup attiré l'attention dans ces dernières années, je veux parler de la suggestion mentale, de la communication de pensée. On a remarqué que dans certaines circonstances une personne avait pu comprendre la pensée d'une autre sans que cette dernière eût fait aucun mouvement apparent : c'est ce qui constitue le phénomène occulte de la communication de pensée, dont on ne rend compte qu'en imaginant des fluides mystérieux. Or, si on peut prouver expérimentalement qu'il ne se passe rien dans l'esprit qui ne se traduise à l'extérieur par des mouvements, des modifications de la circulation et par conséquent des sécrétions, etc., par une modification générale des fonctions organiques, il s'ensuit qu'il est seulement nécessaire de savoir lire les signes extérieurs pour connaître ce qui se passe dans l'esprit.

Or nous savons que certains sujets, et les hypnotiques en particulier, sont doués, dans certaines circonstances, d'une acuité sensorielle exagérée; de nombreuses observations le démontrent : il est donc possible de comprendre que ces mêmes sujets sont capables de saisir certains signes qui échappent à la plupart des individus.

Je prends un exemple très grossier. Lorsque je pense une lettre, j'ai la sensation distincte d'un mouvement qui se passe dans ma langue; si je pense la bouche ouverte, ce mouvement se voit d'une façon très vague, tandis que les lèvres paraissent complètement immobiles. Je me place en face de G... en somnambulisme; c'est la première fois que l'expérience est faite sur elle : je la prie seulement de me regarder. Je reste la bouche entr'ouverte, et je pense succes-

ivement un certain nombre de lettres. G... me regarde attentive-nent, suit les mouvements des lèvres et de la langue et, au bout de quelques minutes, elle prononce automatiquement quelques-unes les lettres que je pense et elle réussit d'autant mieux à mesure que 'expérience se prolonge. G... ne fait en somme que ce que font les ourds-muets qui parviennent à lire sur les lèvres; mais elle le fait vec une délicatesse beaucoup plus grande, puisque les lettres ne ont pas prononcées.

On assiste à la reproduction du phénomène que j'ai désigné sous e nom d'*induction psycho-motrice*, et qui consiste dans la reproduc-ion automatique du mouvement que l'on voit faire; or nous savons lepuis les expériences de Braid que toute attitude ou tout mouve-nent suggère une idée corrélative; et nous arrivons en fin de compte reconnaître que la *communication de pensée* n'est qu'une *commu-ication de mouvements*, et que la *suggestion mentale* se réduit à ine *suggestion par la mimique*, phénomène beaucoup moins mys-érieux et plus accessible à l'étude. Les suggestions seront plus complexes si le sujet est plus sensible; si certains sujets sont capa-bles de saisir un mouvement inappréciable pour la plupart, rien de urprenant que tel autre, plus sensible encore, puisse être frappé l'une modification de circulation ou de sécrétion.

VII

Les observations et les faits expérimentaux que nous avons rap-ortés sont capables d'éclairer le mode de production de certaines légénérescences; on peut encore, croyons-nous, en déduire une *héorie du rôle pathogène de la dégénérescence.*

On peut dire que la dégénérescence consiste essentiellement dans ine diminution de vitalité, se traduisant par une atténuation générale les fonctions organiques, généralement avec une certaine prédomi-iance sur un organe ou sur un tissu.

Nous avons vu que, pour modifier la perception d'une couleur transformation en sa complémentaire) [1], on peut employer deux noyens qui réussissent également : 1° modifier l'état vibratoire du ujet par un excitant physique ou mécanique, comme le diapason; ° modifier mécaniquement l'excitant sensoriel en le mettant en nouvement, en le faisant vibrer différemment.

D'autre part, il faut considérer que ces modifications de la sensi-ilité par rapport aux modifications de l'état vibratoire du sujet ou le l'excitant sensoriel ne se produisent que chez des sujets déter-

1. *La polarisation psychique* (*Rev. philos.*, mai 1885).

minés. — Or, comment concevoir qu'une même excitation soit susceptible de modifier profondément l'état vibratoire d'un sujet, tandis que cette modification ne se produit pas chez les autres, autrement qu'en reconnaissant un affaiblissement des vibrations moléculaires, de la vibratilité propre de ce premier sujet?

Nous avons déjà eu occasion de dire comment la vibratilité d'un sujet peut varier d'un moment à l'autre, suivant l'influence exercée sur lui par les circumfusa ou les ingesta. Un individu quelconque peut donc à un moment donné se rapprocher plus ou moins des dégénérés héréditaires et être plus sensible aux influences extérieures.

Cette diminution de l'énergie vibratoire de certains sujets, ou même de tous les individus sous des influences variables, peut avoir une importance très considérable au point de vue de la pathologie générale.

On peut ainsi s'expliquer comment, lorsqu'un individu a été déprimé par une influence accidentelle quelconque qui s'est traduite par une diminution de l'énergie vibratoire, il ne peut se réparer que dans des conditions hygiéniques exceptionnellement bien dirigées. L'atténuation de l'énergie spécifique tend à s'accentuer à chacune des générations suivantes qui dégénère, non seulement au point de vue de l'évolution de chaque organe en particulier, mais encore au point de vue général, et finit par aboutir à la stérilité.

D'autre part, il est important de rappeler que, pour quelques-unes de certaines bactéries au moins la démonstration est faite, le développement ne peut se faire lorsque le milieu dans lequel elles vivent est agité d'un mouvement suffisamment rapide. En un mot le mouvement s'oppose à leur développement (P. Bert. Horvath) [1].

On comprend par là comment des sujets affaiblis congénitalement ou dont la vibratilité spécifique a été diminuée sous l'influence d'un trouble de nutrition, d'influences extérieures dépressives, comme les températures excessives, les fatigues de toutes sortes, etc., soient plus exposés aux maladies infectieuses, les bactéries trouvant un milieu favorable dans un organisme dont la puissance vibratoire est atténuée.

On peut noter d'ailleurs que lorsque l'on fait la statistique de la mortalité d'une période comprenant une grande épidémie, comme une épidémie de choléra par exemple, et qu'on la compare à celle d'une période égale des années suivantes ou précédentes, il n'y a pas de différence considérable. L'épidémie n'a donc touché que les sujets prédisposés.

1. *Bull. Société de biologie*, 18.

L'intensité des vibrations moléculaires pourrait ainsi expliquer les immunités morbides momentanées ou permanentes. Lorsqu'une maladie infectieuse détermine une réaction générale, des accidents fébriles, elle modifie par cela même le terrain sur lequel les micro-organismes se sont développés; les conditions d'existence de ces derniers se trouvent modifiées et leur destruction s'ensuit. On peut ainsi se rendre compte théoriquement de l'évolution nécessairement cyclique d'un certain nombre de maladies infectieuses, dont la guérison peut s'effectuer spontanément, et dans des délais à peu près fixes. On peut comprendre encore comment les modifications déterminées par une maladie infectieuse favorisent le développement d'une autre.

Cette conception théorique, qui nous amène à subordonner à la dégénérescence héréditaire ou acquise la genèse de la plupart des maladies, peut paraître décevante au premier abord; il semble en effet qu'il ne doive plus rester au médecin que le rôle que lui attribue Faust : « étudier les choses par le gros et par le menu, et laisser aller comme il plaît à Dieu ». Il n'en est rien cependant; le poids du passé n'écrase pas fatalement tous ceux qui ont été touchés par quelque cause de dégénérescence; il est possible, précisément en raison de la nécessité des réactions que l'on peut quelquefois calculer, il est possible, dis-je, d'arrêter l'évolution morbide des néophytes qui n'ont pas encore revêtu les insignes officiels du dégénéré, et de neutraliser les effets des troubles accidentels.

CH. FÉRÉ.

LA PHILOSOPHIE DE BUTLER[1]

L'ANALOGIE

Le XVIIIe siècle en Angleterre fut loin d'être une époque d'indifférence religieuse. Jamais, peut-être, en aucun pays, les questions relatives à la destinée de l'âme, à l'existence de Dieu, à la divinité du christianisme, ne furent plus universellement et plus passionnément agitées. La controverse fut surtout vive dans le premier tiers du siècle. Des livres comme ceux de Toland, *Christianity not mysterious* (1696); de Collins, *Discourse on Freethinking* (1713), *Grounds and reasons of christian religion* (1724); de Tindal, *Christianity as old as the creation* (1730); de Woolston, *Discourses on miracles* (1727-1730) étaient lus avec une avidité que nous avons quelque peine à comprendre aujourd'hui. Au témoignage de Voltaire, les *Discours sur les miracles* de Woolston, tout remplis de bouffonneries indécentes, se vendirent en peu de temps à plus de 30 000 exemplaires, et quatre évêques usèrent leurs plumes à les réfuter. S'il faut en croire Waterland, « la dispute sur la Trinité occupait les hommes de tous rangs et de toutes conditions, et le Credo d'Athanase était l'objet ordinaire des conversations ». Berkeley rapporte que les gens du monde parlaient morale et religion jusque dans les cafés, les *chocolateries*, les brasseries et les tavernes. Ce furent, dit-on, des arguments entendus au café qui convertirent le pauvre Toland à la libre pensée[2].

La controverse théiste était dans son fort quand parut, en 1736, l'*Analogie*. Butler se proposa-t-il spécialement de répondre au livre de Tindal : *le Christianisme aussi ancien que la création?* Peut-être; cependant l'*Analogie* pourrait avoir un objet beaucoup plus général. Sans doute l'évêque avait surtout à cœur de réfuter le théisme qui niait la nécessité d'une révélation; mais le penseur, dépassant le point de vue étroit d'une polémique particulière, devait s'attacher à défendre quelques-uns des dogmes les plus menacés

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.
2. Lucas Collins, *Butler*, p. 97-99.

de la religion naturelle. Nous savons par une de ses lettres qu'il fut de bonne heure préoccupé de trouver une preuve vraiment démonstrative de l'existence de Dieu. Cette démonstration, il ne la fournit pas, il est vrai, dans l'*Analogie*, où il prend pour accordé qu' « il y'a un auteur intelligent de la nature, et un gouverneur naturel du monde »; il admet comme valables les preuves diverses qui ont été données de ce postulat, depuis l'argument des causes finales et du consentement universel, jusqu'à l'argument ontologique de saint Anselme et de Descartes. Cependant si l'*Analogie* ne s'adresse pas aux athées, elle a tout au moins la prétention de combattre les matérialistes qui nient l'immortalité de l'âme; elle a aussi celle d'établir l'existence d'une Providence dont le gouvernement s'étend au delà de l'univers physique et de la vie terrestre, et dispose, comme sanction, de récompenses et de peines éternelles. L'*Analogie* est donc plus qu'un simple *apologétique*, elle est aussi une œuvre de philosophie religieuse; c'est à ce titre seul que nous allons l'étudier.

I

Le titre complet de l'ouvrage de Butler est : *Analogie de la religion, naturelle et révélée, avec la constitution et le cours de la nature*. Dans la première partie, l'analogie est établie par rapport à la religion naturelle, et, dans la seconde, par rapport à la religion ré vélée

Considérons la nature comme un système dont l'humanité est un des éléments essentiels. Demandons-nous ce qui, pour l'individu comme pour les sociétés, résulte au sein de ce système, et en vertu de l'ordre général auquel il est assujetti, de telle conduite, de tel caractère, de telles habitudes morales; interrogeons l'expérience sur la signification des rapports qui existent entre les lois de l'univers physique et le développement, la condition, la destinée terrestre de l'homme : nous pourrons, par analogie, conclure que, s'il y a une autre vie, les choses se passeront de même; la vertu, qui fait notre bonheur ici-bas, le consommera là-haut, et réciproquement, au vice qui nous rend déjà malheureux dans le temps sont attachées des peines qui ne finiront pas.

L'analogie, pour être valable, suppose que la constitution des choses que notre expérience n'atteint pas a pour auteur la même intelligence dont l'action se révèle à nous dans cette partie de la nature qui est accessible à notre observation. L'analogie, en effet, est une ressemblance entre deux relations : un certain rapport est constaté dès cette vie entre les lois du monde et la conduite vertueuse ou vicieuse de l'homme; un rapport analogue doit exister

entre cette même conduite et les conditions de l'existence dans une vie future. Un pareil raisonnement ne donne évidemment qu'une probabilité; mais, observe Butler, la probabilité est à peu près notre seule règle dans l'ordre de la pratique; nos déterminations volontaires n'ont en vue qu'un résultat probable, et pourtant nous n'hésitons pas à agir quand les chances favorables nous semblent plus nombreuses. Puisqu'il s'agit ici de bonheur ou de malheur éternels, nous serions insensés de mépriser un guide auquel nous accordons, à juste titre, toute confiance ici-bas.

Quelles raisons avons-nous donc de croire à une vie future? Il faut le reconnaître, les preuves qu'en donne Butler sont faibles, et leur faiblesse compromet la valeur de tout le raisonnement. Elles se fondent presque toutes sur l'analogie. Les changements que subit l'homme depuis la naissance jusqu'à la mort sont tellement considérables que la mort elle-même pourrait bien n'être qu'une métamorphose comme les autres, et non la plus importante. Certains animaux passent par des transformations encore plus radicales et plus soudaines, sans que leur individualité soit détruite. Nous sommes des êtres vivants, capables d'agir, susceptibles d'être heureux ou malheureux. Ces *pouvoirs de vie* (living powers) doivent persister après la mort, à moins que la preuve du contraire ne résulte soit de l'essence même de la mort, soit d'une induction tirée de cas analogues dans la nature. Mais ce qu'est la mort en soi, nous n'en savons rien; nous n'en voyons que quelques effets, comme la dissolution des organes et des tissus, qui n'implique nullement l'anéantissement des pouvoirs actifs et vivants. Quant à l'expérience de la nature, elle ne pourrait avoir pour objet que la destinée des animaux; mais rien n'autorise à penser que ceux-ci perdent en mourant leurs facultés actives. L'immortalité des brutes paraît probable à Butler; il serait même tenté de leur accorder des pouvoirs latents qui se développeraient plus tard dans des conditions favorables. — Hypothèse hardie, pour un théologien, et qui rappelle certaines vues de Leibniz.

Un et indivisible, le principe vivant que nous sommes ne saurait être lié à un système d'organes qui se dissolvent et se renouvellent incessamment. L'analogie porte à croire que si le *moi* résiste à l'écoulement graduel des parties qui constituent le corps, il doit survivre à la séparation plus rapide qui suit la mort. Par analogie encore, nous sommes conduits à penser que la perte de l'organisme entier n'est pas plus fatale que celle d'une jambe ou d'un bras, à l'existence du principe actif et vivant. Mais si le principe survit, en peut-on dire autant de sa faculté de réflexion? Oui, car la réflexion

est de soi distincte et indépendante des organes et de la sensibilité ; nous en avons la preuve analogique dans ce fait que certaines maladies, même arrivées à leur dernière période, laissent tout entière, parfois exaltent la puissance de la pensée. Rien enfin dans l'idée de la mort n'implique la suspension, fût-elle momentanée, de ce pouvoir de réflexion. Il y a plus : « Selon ce que nous connaissons de nous-mêmes, de notre vie présente et de la mort, celle-ci peut immédiatement, dans le cours naturel des choses, nous placer dans un état d'existence plus élevé et plus complet que ne fait la naissance ; — état où nos capacités, notre sphère de perception et d'action peuvent être beaucoup plus grandes qu'à présent. Car, de même que le rapport qui existe entre nous et nos organes extérieurs des sens nous rend capables d'exister dans cette condition d'être sensitifs qui est la nôtre ici-bas, de même, il peut être le seul obstacle naturel qui nous empêche d'exister immédiatement et spontanément dans un état supérieur de réflexion. » La probabilité se fonde ici sur une analogie entre les conséquences du changement que la naissance produit dans notre être et les effets de cet autre changement qui est la mort. La préexistence de l'âme est sous-entendue : c'est presque l'argument platonicien des contraires.

De fausses analogies peuvent cependant nous faire douter de la vie future : celle, par exemple, que l'on tire de la destinée des végétaux. Chez eux, tout périt à la mort : pourquoi n'en serait-il pas ainsi de nous ? Pourquoi les poètes n'auraient-ils pas raison en comparant les générations humaines aux feuilles des arbres, à la fleur flétrie sans retour par le tranchant qui coupe sa tige ? — C'est que la plante n'a pas, comme l'homme, comme l'animal même, un « pouvoir de perception et d'action ». Dès lors, en quoi sa destinée peut-elle nous éclairer sur la nôtre ?

Une dernière analogie, légitime celle-là, permet de croire que la vie future sera comme celle-ci, « un *état social*, où les avantages de toutes sortes, conformément à certaines lois établies par l'éternelle sagesse, seront naturellement attribuées à chacun en proportion de sa vertu. »

Nous avons insisté sur ce premier chapitre, pour donner une idée de la méthode de l'auteur et du ton général de l'ouvrage. Butler ne cesse de répéter qu'il ne prétend pas fournir des preuves démonstratives, qu'il se contente de probabilités ; mais l'analogie lui permet-elle d'aller même jusque-là ? Ne conduirait-elle pas souvent à des conclusions précisément opposées ? Quoi ! parce que je puis penser encore après qu'on m'a coupé une jambe, il s'ensuit que je puis penser sans cerveau ! Le tourbillon vital entraîne incessamment les

parties de mon organisme, sans emporter ma conscience, et j'en conclurai qu'une dissolution rapide n'aura pas pour elle de plus désastreux effets! La période qui suit la naissance est un progrès sur sur celle qui la précède; donc la mort sera suivie d'un développement de notre nature intellectuelle qui sera par rapport à notre existence terrestre ce qu'est celle-ci pour la vie intra-utérine! Les animaux semblent mourir tout entiers, et l'analogie incline à croire qu'il en est de même de l'homme : mais non; les animaux recevront plutôt une âme immortelle comme la nôtre; ils auront ainsi le bénéfice de l'analogie, qui menaçait sans cette habile concession de se retourner contre nous. Que dire de l'induction tirée de l'intégrité de la pensée pendant certaines maladies? L'intelligence fonctionne bien quand les poumons sont malades : ai-je le droit d'en conclure qu'elle ne court aucun risque si je me loge une balle dans la tête?

On a dit que Butler avait fait plus d'athées que de croyants. Je crains que ses arguments en faveur de la vie future n'aient conquis nombre d'adeptes au matérialisme. Il n'est pas bon d'appuyer certains dogmes sur des preuves insuffisantes ou boiteuses. On suppose aisément qu'il n'en est pas de plus fortes, et leur faiblesse trop manifeste ménage un facile triomphe aux adversaires. La quantité ne peut ici remplacer la qualité. Plus vous apportez de raisons qui ne sont que médiocrement plausibles, plus vous avez l'air d'être impuissant à en fournir une seule qui soit décisive. J'ajoute qu'en ces matières de religion naturelle, certaines âmes délicates aiment mieux croire sans motifs que d'accepter, même en les contrôlant, des démonstrations de valeur contestable. Elles ne savent pas mesurer prudemment leur adhésion aux degrés de probabilité; c'est une sorte de calcul, et il leur paraît contraire au respect que la vérité commande. Il faut, à leurs yeux, ou s'abstenir de prouver, ou prouver sans réplique.

L'argument le plus sérieux en faveur de la vie future, celui qui sort, pourrait-on dire, des entrailles mêmes de la misère humaine, Butler ne le donne pas, et il ne pouvait guère le donner. Comment rattacher au principe de l'analogie ce besoin douloureux d'un monde où soient réparés les scandales et les iniquités de celui-ci? L'analogie demanderait que la justice et le bonheur n'eussent pas une plus large place au delà de la mort qu'en deçà; mais, à cette condition, la conscience voudrait-elle encore de l'immortalité? C'est par contraste, non par ressemblance avec cette vie, qu'elle en imagine une autre, qu'elle l'exige comme une réparation nécessaire, qu'elle l'impose, en quelque sorte, à la Providence, comme une justification tardive de son gouvernement.

II

Les développements qui précèdent nous permettent d'être plus brefs dans l'exposé du reste de l'ouvrage. Butler établit successivement, par analogie avec ce que révèle l'expérience de cette vie, que chacun dans l'autre monde sera récompensé ou puni (ch. II); que ces peines et récompenses seront en rapport avec ce genre de conduite que nous appelons vertueuse ou vicieuse, bonne ou mauvaise moralement (ch. III); que la vie présente est un état d'épreuve (ch. IV), et de discipline (ch. V), à l'égard de l'autre vie; que les objections tirées de la doctrine de la nécessité, ne détruisent pas l'idée d'un gouvernement divin du monde (ch. VI); qu'enfin les difficultés que l'on peut élever contre la sagesse et la bonté de ce gouvernement s'évanouiraient avec une connaissance du plan providentiel plus parfaite que celle qu'il nous est possible d'avoir ici-bas (ch. VII).

Ce sont, on le voit, les chapitres II, III, IV et V qui contiennent tout ce qu'il y a d'essentiel dans l'argument. Des deux termes de l'analogie, le premier seul est objet d'expérience directe. Or, celle-ci montre que dans cette vie notre conduite est récompensée ou punie suivant une certaine loi. Le bonheur et le malheur sont la plupart du temps les conséquences de nos actions. Dira-t-on que ces conséquences sont nécessaires, parce qu'elles résultent du cours même de la nature? Mais Butler admet comme accordé que ce cours des choses est l'œuvre d'une puissance intelligente. Dieu n'a pas besoin de coups d'état pour gouverner le monde; l'uniformité et la régularité des lois qu'il a établies ne sont pas un argument contre sa Providence. Si les lois civiles pouvaient agir d'elles-mêmes, si elles portaient en elles leurs propres sanctions, serait-il logique d'en conclure qu'il ne peut exister de législateurs ni de magistrats?

La réponse n'est peut-être pas décisive. Dans l'hypothèse d'une matière nécessaire et éternelle, la Providence n'aurait évidemment pas sa place. Les atomes d'Épicure s'agrègent dans le vide sans obéir à d'autres lois qu'à celles de la pesanteur et du caprice qui porte quelques-uns à *décliner*. Mais la question reste de savoir si cette hypothèse n'est pas contradictoire, si un monde éternel et nécessaire est véritablement intelligible. Butler n'entre pas dans ce débat. Il n'est pas un métaphysicien; il se tient dans la région moyenne des opinions généralement reçues, et cherche seulement à faire sortir d'un minimum de théisme qu'il prend comme postulat, quelques conclusions plus contestées relativement à une vie future.

Mais pourquoi un Dieu bon punirait-il après la mort? C'est un

Dieu bon qui nous gouverne ici-bas, répond Butler, et vous voyez qu'il punit déjà certaines actions. Et il punit dès maintenant dans des conditions précisément analogues à celles où, selon la religion naturelle, s'exercera plus tard sa justice. Ainsi la peine suit dans cette vie des actions qui promettent et souvent donnent un plaisir et un profit immédiats. La peine est souvent d'une gravité hors de proportion avec l'intensité et la durée de ce plaisir. La peine est souvent différée, et, quand elle arrive, c'est à l'improviste. Elle plane comme une menace, mais il y a rarement certitude qu'elle doive frapper. Enfin, quand elle frappe, il n'est plus possible de revenir sur l'action qui l'a provoquée; « le cours naturel des choses ne laisse pas place au repentir ».

Mais ce gouvernement qui s'exerce par des récompenses et des punitions est de plus un gouvernement moral; la récompense est dès ce monde le prix de la vertu, la punition, la conséquence du vice. Est-ce là ce que dit l'expérience? — Oui, répond Butler; la vertu est, *en général*, plus heureuse que le vice. S'il en coûte de s'amender, si la souffrance accompagne tout effort pour renoncer aux habitudes mauvaises, c'est au vice qu'il faut s'en prendre; la vertu *par elle-même* est condition de bonheur. La prudence est une espèce de vertu : qui niera qu'elle ne trouve presque toujours ici-bas sa récompense, et que l'imprudence, analogue au vice, n'entraîne à sa suite la douleur qui la punit? Sans doute, à cet ordre, il est des exceptions, mais elles ne sont pas conformes à la nature des choses. La tendance générale est dans le sens d'une justice distributive, qui se ferait en quelque sorte d'elle-même, si tout obstacle était écarté.

La constitution morale de l'homme implique la suprématie de la conscience, et la conscience nous dicte une conduite vertueuse. Comment le bonheur ne serait-il pas l'effet naturel d'une telle constitution? N'est-il pas, a dit Aristote, l'acte qui s'ajoute au développement le plus harmonieux et le plus parfait de l'être?

Mais ce qui est vrai des individus l'est aussi des sociétés. Butler, reprenant la thèse platonicienne, montre qu'un État dont tous les citoyens seraient vertueux atteindrait le comble de la prospérité et et de la puissance. Le passage a quelque célébrité dans la littérature philosophique de l'Angleterre :

« Dans un tel État, on ne saurait ce que c'est qu'une faction; mais les hommes qui auraient le plus de mérite prendraient naturellement la direction des affaires, qui leur serait volontairement abandonnée par les autres et qu'ils se partageraient entre eux sans envie. Chacun d'eux aurait dans le gouvernement la part à laquelle ses aptitudes le désigneraient particulièrement; les autres, qu'aucune

capacité spéciale ne distingue,... s'estimeraient heureux de les avoir pour protecteurs et pour guides. Les résolutions publiques seraient réellement le résultat de la sagesse collective de la communauté, et elles seraient consciencieusement exécutées par la force réunie de tous. Quelques-uns contribueraient d'une manière plus efficace, mais tous contribueraient en quelque manière à la prospérité générale, dans laquelle chacun goûterait les fruits de sa propre vertu. Et comme ils ignoreraient entre eux l'injustice, qu'elle ait pour instrument la fraude ou la violence, de même ils n'auraient pas à la craindre chez leurs voisins. Car la ruse et le faux intérêt personnel, les coalitions dans l'injustice, toujours précaires et accompagnées de factions et de trahisons intestines, voilà ce qu'on trouvera d'un côté : folie enfantine, faiblesse véritable, en face de la sagesse, du patriotisme, de l'union indissoluble, de la fidélité qu'on trouvera de l'autre côté : il suffit qu'on donne aux deux adversaires un nombre d'années suffisant pour faire l'épreuve de leurs forces. Ajoutez l'influence générale qu'un tel royaume aurait sur la surface de la terre, surtout par l'exemple qu'il donnerait; ajoutez le respect dont il serait entouré. Il serait sans conteste supérieur à tous les autres et le monde tomberait peu à peu sous sa domination, non par voie de violence injuste, mais autant par ce qu'on pourrait appeler conquête légitime que parce que les autres royaumes se soumettraient volontairement à lui dans le cours des âges, et réclameraient l'un après l'autre sa protection, à mesure que leurs embarras les y forceraient. Le chef d'un tel État serait un monarque universel, d'une toute autre manière qu'aucun mortel ne l'a jamais été. »

Cette *utopie* remarquable, où les réminiscences de Platon sont évidentes, a été signalée par M. Leslie Stephen comme un énoncé prophétique du principe darwinien, « la survivance du plus apte ». Il est certain que la sélection, pacifique ou guerrière, s'exerce à la longue en faveur des races ou des sociétés qui s'adaptent le mieux aux lois de la nature. Mais Butler ne s'aperçoit pas que la réalisation de son hypothèse rendrait à peu près superflu le dogme qu'il a tant à cœur de démontrer. Le jour où serait consommée ici-bas l'alliance de la vertu et du bonheur, les hommes auraient beaucoup moins besoin de croire à une vie future. Et cette alliance supposée parfaite, la vertu subsisterait-elle encore? Que deviendrait-elle, sans les les mauvaises passions qu'il s'agit de réprimer, sans l'injustice, qu'il faut ou combattre ou subir ou absoudre, sans la misère enfin, qui donne matière à la charité? Si le gouvernement providentiel était trop visible en ce monde, il serait moins nécessaire dans l'autre. Tout au plus la conscience continuerait-elle à le réclamer pour les géné-

rations qui ne seraient pas entrées dans la terre promise. Mais pourquoi la récompense à qui n'a pas le mérite? Et quel mérite est possible quand la lutte ne l'est plus?

La difficulté que soulève l'hypothèse de Butler devient plus manifeste quand on arrive au quatrième chapitre. Selon la religion naturelle, le gouvernement moral de Dieu suppose que nous sommes en cette vie dans un état d'épreuve (*a state of trial*) relativement à la vie future. Pour que cette conclusion soit fondée, conformément au principe de l'analogie, l'expérience doit nous montrer que notre condition présente est un état d'épreuve en ce qui concerne la vie terrestre. Mais si l'épreuve est essentielle à notre existence dans le temps, il s'ensuit qu'une certaine somme de mal et de désordre, à peu près constante, est ici-bas nécessaire.

Que disent les faits? Que mille causes perturbatrices, circonstances extérieures, passions, etc., nous sollicitent à négliger nos intérêts temporels même les plus évidents. Butler va jusqu'à admettre comme une vérité philosophique indépendante de toute révélation et fondée sur le seul témoignage de la vie humaine, que « nous sommes dans un état de dégradation, dans une condition qui ne paraît être, d'aucune manière, la plus avantageuse que nous puissions imaginer ou désirer, tant au point de vue de nos capacités naturelles que de nos facultés morales, pour assurer soit nos intérêts présents, soit nos intérêts futurs. » C'est presque une vue originale, au milieu de l'optimisme irritant des moralistes et théologiens anglais du XVIIIe siècle. Mais, craignant de trop charger la Providence, Butler se hâte d'ajouter que l'épreuve, si sévère soit-elle, n'est jamais au-dessus de nos forces, et qu'enfin la douloureuse énigme du mal s'éclaircirait sans doute, pour la réhabilitation du gouvernement divin, si nous connaissions la totalité des choses ou un fragment plus considérable du système universel.

C'est encore le problème du mal que pose, sans le résoudre, le cinquième chapitre. Pourquoi l'épreuve? La religion naturelle répond : pour nous former à la vertu et par là mériter le bonheur futur.

On sera tenté de la croire, si l'expérience montre qu'en cette vie, l'homme est « dans un état de discipline morale », c'est-à-dire que l'évolution qui nous conduit de la naissance à la mort, a manifestement pour objet de développer nos facultés en vue d'une perfection plus grande et, par suite, d'une félicité plus complète. La vie est une éducation; l'enfance prépare la jeunesse et celle-ci l'âge mûr; à chaque stade une forme supérieure d'existence est atteinte, les puissances de l'être s'épanouissent, le caractère se constitue. Le bonheur

est en raison de ce progrès dont les conquêtes successives sont assurées et à mesure facilitées par l'habitude. Butler distingue déjà nettement les deux sortes d'habitudes, et il observe avant Maine de Biran, que les impressions passives s'affaiblissent en se répétant, tandis que les mêmes actes, fréquemment reproduits, deviennent plus aisés et plus agréables. Il en tire cette pénétrante remarque que spéculer sur la vertu, parler d'elle avec éloquence, en tracer de belles peintures ne dispose pas nécessairement à être plus vertueux; au contraire, l'habitude de recevoir ainsi dans l'esprit l'impression passive de la vertu finit par en affaiblir l'influence et l'autorité, rend peu à peu insensible à toutes considérations morales.

Si dans l'étroit espace de cette vie, des facultés, latentes à l'origine, peuvent atteindre un éminent degré de culture, l'analogie porte à croire qu'il en sera de même au delà. Dans la société d'outre-tombe, les vertus ici-bas acquises, la véracité, la justice, la charité, auront encore leur place et leur rôle. Les passions naturelles ne seront pas abolies; peut-être des tentations nouvelles viendront-elles solliciter les âmes, et les habitudes vertueuses contractées sur la terre serviront à en triompher. Le progrès moral restera possible; le même rapport que l'expérience constate entre la conduite et le bonheur persistera dans l'autre vie.

Pour le plus grand nombre, il est vrai, c'est l'apprentissage et l'habitude, non de la vertu, mais du vice, qui est le résultat de l'épreuve. Difficulté redoutable, que Butler ne songe pas à éluder. Que d'âmes tombent dans l'Éternité, qui se sont irrémédiablement perdues! Elles sont mortes, celles-là, et pour jamais, à la vertu comme au bonheur! Que penser d'un gouvernement providentiel sous lequel peuvent se produire de tels désastres? — Mais, répond Butler, des faits analogues se passent à chaque instant dans ce que nous connaissons de la nature, où l'action de la Providence n'est cependant contestée par personne. Germes de plantes et d'animaux périssent par milliards; des circonstances fatales les étouffent à leur naissance; imperceptible, est, en comparaison, le groupe des élus qui parviennent à leur complet développement. Pourquoi s'étonner ou se plaindre que tant de semences spirituelles avortent et qu'une sélection, juste après tout dans sa rigueur, élimine sans retour celles qui n'ont pas su conquérir leur destinée par leur vertu?

Il est permis de protester contre un pareil emploi de l'analogie. La profusion magnifique du Créateur peut jeter à pleines mains les germes de la vie, et certes, c'est une étroite philosophie que celle qui prétend imposer à l'artisan suprême l'économie des matériaux dont il se sert pour fabriquer le monde, comme s'il ne disposait, ainsi

que l'homme, que de quantités, de forces, et de moyens limités. Dieu n'a pas à rendre compte des multitudes de graines qui ne deviendront jamais des plantes, ni des jeunes qui n'atteindront jamais l'âge mûr. La lutte pour la vie exige qu'il y ait plus de vaincus que de vainqueurs; elle est la condition du progrès, et le progrès veut ces vastes avortements, ces hécatombes immenses des moins bien armés. Mais, quand il s'agit d'âmes immortelles, de personnes morales d'un prix infini, il n'en va plus de même. Dieu n'a pas le droit de sacrifier avec indifférence les pires aux meilleures; et s'il a pu prévoir que le plus grand nombre des volontés libres, succombant dans l'épreuve, deviendrait la proie d'un malheur éternel, la conscience repousse une fausse analogie, et demande pourquoi la pitié souveraine n'a pas tout au moins, en leur refusant le funeste bienfait de l'existence, traité avec autant de miséricorde que ceux des règnes inférieurs les deshérités du règne humain.

III

La démonstration que poursuivait Butler est, de fait, terminée avec le chapitre cinquième; les deux derniers de cette première partie de l'Analogie n'ont pour objet que de répondre à certaines difficultés.

L'hypothèse de la nécessité semble bien être en contradiction avec celle d'un gouvernement moral de la Providence. Butler s'efforce d'établir qu'il n'en est rien; mais sa démonstration repose sur un malentendu. Il confond le fatalisme et la nécessité. Le fatalisme, selon lui, n'exclurait pas l'idée d'un Dieu créateur et organisateur de l'univers; seulement ce Dieu obéirait à la nécessité, de même que la construction d'une maison, si elle est supposée nécessaire, implique toujours l'existence d'un architecte, mais d'un architecte construisant nécessairement. Dès lors et par analogie, la doctrine de la nécessité, fût-elle théoriquement vraie, ne serait pas incompatible avec la croyance à un gouvernement moral de la Providence, c'est-à-dire avec le dogme d'un Dieu récompensant ou punissant l'homme, selon ses mérites, dans une vie future. Mais l'expérience nous montre qu'en agissant ici-bas comme si nous n'étions pas libres, nous compromettons nos plus chers intérêts, notre existence même. Tout l'ordre social repose sur le postulat de la liberté. Par analogie, nous conclurons qu'il en est pratiquement de même à l'égard de nos intérêts éternels, et qu'agir et vivre en fatalistes est le plus sûr moyen de les ruiner. Si la nécessité n'est pas en contradiction avec l'existence d'un Dieu qui gouverne le monde, elle n'exclut pas davantage le caractère moral de ce Dieu, les attributs de bonté, de véracité, de justice. En effet, le fataliste admet que l'homme

a une certaine nature, et même l'homme ne peut être que ce que sa nature exige qu'il soit; il est impuissant, dans l'hypothèse, à la modifier par sa volonté. Pourquoi n'en serait-il pas de même de Dieu? Pourquoi, parmi ses attributs nécessaires, ne compterait-on pas la justice? Mais, dit-on, la nécessité admise, la punition du coupable cesse d'être juste, car il n'y a plus de coupable. — Cette même nécessité, répond Butler, supprime du côté de Dieu l'injustice du châtiment. D'ailleurs, cette protestation des fatalistes, au nom de la justice, prouve combien profondément sont ancrées au cœur de l'homme, avec l'idée du juste, celles de mérite et de démérite, qui supposent elles-mêmes la liberté. Ces notions, sur lesquelles est fondé le dogme du gouvernement moral de l'univers, semblent ainsi prendre une nouvelle force des attaques mêmes qui devaient les détruire.

Mais, réplique le fataliste, ce gouvernement moral, nous avons besoin, pour y croire et l'accepter, de l'illusion du libre arbitre; et si la liberté n'existe pas, comment admettre, qu'en vue de légitimer à nos yeux son gouvernement, Dieu nous entretienne dans une opinion qu'il sait être une erreur? La manière dont Butler échappe à cette difficulté a de quoi surprendre. C'est un fait qu'il y a un Dieu qui gouverne le monde par un système de punitions et de récompenses. Si la doctrine de la nécessité est en contradiction avec ce fait, c'est qu'elle est fausse, et que l'homme est libre. Mais le fait subsisterait alors même que le fatalisme serait vrai; car l'expérience montre que les brutes mêmes sont gouvernées ici-bas par récompenses et chatiments. Donc en tout état de cause, on doit maintenir que certaines actions (libres ou non) sont en cette vie généralement récompensées, d'autres punies, et, par analogie, la même conduite qui assure notre bonheur ou notre malheur terrestres, doit être jugée conforme ou contraire à nos intérêts éternels.

On trouvera que cette discussion est confuse et insuffisante, et l'on n'aura pas tort. Mais je cherche qui, au XVIII[e] siècle (Kant excepté), a pénétré plus profondément dans le problème du libre arbitre. Il faut bien le dire, l'évidence prétendue des faits ne peut, à elle toute seule, résoudre une question qui plonge par ses racines jusqu'au principe de notre être et des choses. Butler confond le fatalisme et la nécessité, deux conceptions qui s'excluent. Il ne s'aperçoit pas que si tout est nécessaire, sa Providence n'a plus de raison d'être; c'est pour se débarrasser d'elle et de son gouvernement que l'on voudrait faire de la matière l'être existant par soi, et des actes libres les effets absolument déterminés de causes fatales. Enfin, il va jusqu'à appeler châtiments et récompenses les plaisirs et les douleurs des animaux,

comme si les idées de responsabilité, de liberté, n'étaient pas impliquées rigoureusement dans celles de récompense et de punition !

Une difficulté plane sur toute l'*Analogie*. Si l'univers est soumis à un gouvernement moral, pourquoi tant d'imperfections et d'injustices? Pourquoi les malheurs immérités, les prospérités scandaleuses? Sans doute, l'autre vie remettra tout en ordre; mais n'oublions pas que, pour Butler, c'est la Providence ici-bas qui doit servir à démontrer la Providence après la mort. L'analogie veut que le gouvernement moral soit assez visible en ce monde pour qu'il soit probable encore au delà. La situation est délicate : si tout est bien dès maintenant, à quoi bon la vie future? Et si la vie future est nécessaire, c'est que tout n'est pas bien dans celle-ci. Mais alors le gouvernement moral, dans les limites où notre expérience peut se mouvoir, n'est donc plus tellement évident, et la prémisse du raisonnement analogique peut être contestée. Il faut donc qu'il y ait du mal, le moins possible, assez pour que la vie éternelle ait sa raison d'être, pas assez pour que la Providence puisse être mise en doute. Or, aux yeux de l'expérience, il y en a beaucoup, et Butler n'est pas de ces fades optimistes à la manière de Shaftesbury. D'ailleurs si peu qu'il y en ait, c'est toujours trop, sous le règne d'un Dieu tout puissant et bon. Butler se tire d'embarras, comme Leibniz, en invoquant notre ignorance. Nous ne connaissons pas toute la nature, ni tout le gouvernement providentiel; les conséquences lointaines des événements nous échappent; tel moyen, fâcheux en lui-même, peut avoir, à la longue, les plus heureux effets. Ce que nous voyons est assez bien ordonné pour nous permettre de juger que l'ensemble est ordonné avec une souveraine perfection. Qu'on ne dise pas que de notre ignorance nous n'avons le droit de rien conclure : cette ignorance elle-même est un fait positif; elle nous interdit de prononcer sur le tout autrement que par analogie avec ce que nous savons de la partie.

A qui connaîtrait l'univers et la totalité du gouvernement divin, les événements de la nature apparaîtraient comme subordonnés harmonieusement aux convenances d'une justice et d'une bonté indéfectibles : c'est ainsi que le monde végétal est subordonné au monde animal, celui des corps à celui des âmes. Les choses sensibles et les phénomènes qui se déroulent dans le temps sont les instruments de ce que Leibniz appelait le règne de la grâce, de ce que Kant appellera le règne des fins. La même loi morale qui explique et justifie dès maintenant, en dépit de quelques anomalies apparentes, le cours et la constitution des choses, garantit dans l'avenir aux êtres libres une destinée conforme à celle que, par leur soumission ou leur révolte, ils se sont déjà faite ici-bas.

Ces espérances, d'ailleurs, ou ces craintes, solidement fondées s
l'analogie, ne sont pas nécessaires pour imposer la pratique de
vertu. Celle-ci, quoi qu'il puisse être, reste toujours ce que co
mande inconditionnellement la conscience. Nos obligations moral
découlent d'une loi intérieure que nous ne pouvons violer sans no
condamner nous-mêmes. Mais il n'est pas indifférent sans doute q
les conseils de la prudence s'ajoutent aux ordres de la conscience
nous rappelant la probabilité de sanctions futures, analogues à cell
que le cours des choses, en cette vie même, attache à notre co
duite.

Une probabilité, non une certitude, voilà donc où aboutit
première partie de l'ouvrage, la seule qui intéresse le philosop
Nous en étions prévenus, mais ce résultat n'est pas médiocre,
est véritablement atteint. Vertu, bonheur, malheur et vice so
choses, pratiques, et, pour la pratique, la probabilité suffit pa
qu'elle est presque toujours notre seul guide.

IV

Les remarques dont nous avons accompagné notre exposition no
dispensent d'insister sur la critique générale de l'ouvrage. Il est ce
tain que l'Analogie ne répond guère aux préoccupations de la pens
contemporaine. Prendre pour accordée l'existence d'un Dieu intelli-
gent, *gouverneur moral* du monde, c'est supposer sans preuves ce
qui, pour beaucoup, serait fort difficile à prouver. Et si l'on accor-
dait cela, on serait assez coulant en matière de vérités philosophiques
pour accorder aisément le reste, c'est-à-dire la persistance, après la
vie terrestre, de ce gouvernement providentiel par récompenses et
punitions. L'appareil logique de l'*Analogie* serait presque inutile à
qui serait ainsi, par nature, prédisposé aux actes de foi. Le livre un
peu lourdement méthodique de Butler est moins œuvre de science
que d'édification; il n'apporte pas grand secours aux convictions des
uns, et n'inquiétera que faiblement l'incrédulité des autres.

Il nous semble pourtant que le raisonnement analogique a son
prix, et qu'aujourd'hui encore on pourrait l'employer avec quelque
succès en faveur de la cause théiste. Le cours des choses, pou
parler comme Butler, suit une direction; dans la nature, comm
dans l'histoire, l'évolution, prise en général, est dans le sens d'
progrès. Ce ne sont pas les adversaires de la religion nature
(nous donnons à cette expression la signification consacrée
XVIIIe siècle) qui pourront sérieusement le contester; car la croy
au progrès est précisément celle qui a battu en brèche et prét
remplacer le dogme d'un Dieu créateur et providence. Tou

question est de savoir si cette marche vers le mieux aboutit à un abîme; si la nature et sa fille, l'humanité, s'avancent vers la décadence et le néant. L'analogie permet de conclure du passé et du présent à l'avenir : si chaque phase de l'évolution universelle a manifesté une forme supérieure de l'être, il y a probabilité pour que des formes nouvelles et supérieures encore soient enveloppées, comme d'obscures promesses, dans celle qui constitue l'univers d'aujourd'hui. Je sais que des inductions cosmologiques nous laissent entrevoir dans le lointain des âges futurs la destruction totale des systèmes solaire et stellaires; mais la pensée, qui, n'importe comment, est venue dans ce monde, et qui, elle aussi, est allée grandissant, depuis sa naissance, sur le globe ou sur les globes, pourrait bien n'être pas fatalement condamnée à disparaître dans la suprême catastrophe. L'évolutionisme matérialiste n'a pas, à l'heure qu'il est, scientifiquement établi que la destinée des consciences soit liée indissolublement à celle des organismes; tant qu'il n'aura pas prouvé qu'elles sont seulement un des modes du mouvement, une chance restera pour qu'elles échappent à cette loi qui ramène tout composé à l'existence amorphe et élémentaire de l'homogène primitif. Si donc il est au moins possible que la pensée plane encore au-dessus du monde, réduit, dans des milliards de siècles, à l'état de vapeur sans densité, la cause du progrès peut être gagnée, et l'analogie avoir définitivement raison. La pensée pourra, dans des conditions que j'ignore, selon des lois qui lui sont propres et qu'elle ne soupçonne pas aujourd'hui, continuer pour son compte l'évolution de l'être, et gravir sans cesse, dans le silence de l'immensité vide d'univers, des degrés toujours plus élevés de perfection.

Mais la pensée, en général, n'existe pas; il y a des pensées, ou plutôt des êtres pensants. Si, dans le cours des générations, chaque individu pensant s'est anéanti sans retour, la même loi de mort doit abolir les derniers venus; la matière subsistera seule au moment du cataclysme final; le progrès tout entier de l'être aboutit au non être; l'évolution est la marche contradictoire d'une existence qui s'enrichit, se complique et se perfectionne à chaque pas pour s'évanouir dans l'indigence absolue de toute forme et de toute perfection. Si le progrès est vrai, si l'analogie est légitime, il faut donc que seuls les êtres pensants soient les dépositaires d'espérances que les soleils n'accompliront pas.

Il est donc permis de concevoir une république d'âmes dont les impérissables destinées perpétueront le progrès, quand l'univers matériel aura fini la sienne. Il est permis également de croire que cette république n'est pas livrée à l'anarchie. Si le progrès est une

ascension vers le mieux, et si le mieux suppose le parfait; si c'est ce désir de perfection qui, travaillant sourdement le monde et l'humanité, arrache à l'indétermination et à l'inertie du néant les forces brutes et pensantes pour les porter toujours plus avant et plus haut; si le Bien est ainsi la raison d'être de l'être et la cause finale absolue — n'est-il pas conforme à l'analogie que cet idéal des choses et des âmes existe encore en acte, qu'il ne soit pas éternellement une simple possibilité du futur, et comme un beau rêve des consciences? Dieu — n'hésitons pas à le nommer — serait alors la conclusion dernière du raisonnement analogique, l'explication suprême du progrès.

Ces vues, il ne convient pas de les développer ici, mais nous avons cru devoir les indiquer, pour montrer quel rôle pourrait encore jouer en théologie naturelle le principe de l'analogie. Butler a le mérite d'en avoir fait une application méthodique; mais, en prenant pour accordée la thèse fondamentale du théisme, il a réduit à des proportions un peu minces l'intérêt et la portée de son œuvre. Au fond, c'est à la seconde partie qu'il tenait sans doute le plus, celle où il traite de la religion révélée. Mais, comme philosophes, nous avons le droit de ne pas l'y suivre, pas plus que nous ne suivons aujourd'hui Pascal dans son exégèse des Écritures. Le métaphysicien, dans Butler, reste inférieur de beaucoup au moraliste, et c'est la hauteur de l'inspiration morale qui donne presque seule un sérieux attrait à nombre de pages de l'*Analogie*.

L. CARRAU.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

C. E. Adam. — ESSAI SUR LE JUGEMENT ESTHÉTIQUE. — 1 volume in-8, 255 pages, Paris, Hachette, 1885.

Voici encore un livre sur l'esthétique. Après M. Sully-Prudhomme, M. Séailles et M. Guyau, dont la *Revue* a analysé les ouvrages, M. Adam soulève à son tour ces difficiles questions. Rendons tout d'abord hommage à l'ordonnance du livre. L'auteur nous apparaît à première vue comme un esprit qui affectionne la clarté, méthodique, ami de l'ordre et même d'un ordre un peu compassé. Voici l'analyse rapide de son ouvrage.

Quand nous jugeons qu'un objet est beau ou laid, nous formulons un jugement que Kant a nommé *jugement de goût*. Le plaisir que nous éprouvons en face de la beauté, la peine que nous ressentons en face de la laideur sont des *émotions esthétiques*. Ces émotions ne sont pas purement sensibles; le beau ne peut se confondre avec l'agréable. Sans doute le sentiment du beau est immédiat comme tous les autres plaisirs; mais ce qui nous agrée surtout, c'est plutôt la forme des choses, leur disposition, leur ordre, que les sensations qui nous affectent en leur présence. M. Adam va même jusqu'à dire qu'on « aurait tort, croyant peut-être rendre plus vif le sentiment du beau, d'y ajouter quelque plaisir des sens (p. 9), ce qui semble bien dépasser la vérité. »

Le plaisir esthétique se distingue aussi des plaisirs de l'intelligence. Le beau n'est pas la même chose que le parfait; il n'y a point de règles logiques selon lesquelles le beau se montre toujours. M. Adam va même si loin dans ses distinctions qu'il nie l'idéal dont il reconnaîtra plus tard l'existence (ch. XI). Il lui semble que l'idéal de l'homme, par exemple, ne serait qu'une moyenne (p. 17), « c'est-à-dire l'homme ramené à ses traits généraux et essentiels, une ébauche de tel ou tel homme en particulier. L'idéal ainsi compris est moins une forme vivante qu'un squelette desséché. » Mais, dirons-nous, les expériences de Galton sur les images composites n'ont-elles point montré que, plus était grand le nombre d'images composantes, plus était belle l'image composée? Et cela ne prouve-t-il point que le général, loin d'être exclusif de la beauté, en est au contraire l'essentielle condition?

Les sentiments moraux, continue l'auteur, ne peuvent non plus se confondre avec les sentimente esthétiques. Il y a sans doute dans les

uns et dans les autres un mélange de spontanéité et de réflexion les uns ni les autres ne peuvent démontrer leur légitimité. Le pl[illegible] que l'on éprouve à faire une bonne action ne peut pas plus se just[illegible] rationnellement que celui que l'on ressent à la vue de la Vénus [illegible] Milo. Il nous semble pourtant que, si la raison ne peut démontre[illegible] supériorité morale d'une action sur une autre action, la première [illegible] guère de droit à la qualification de bonne. L'auteur a accepté trop f[illegible] lement la théorie célèbre de Kant sur l'irrationalité des actions m[illegible] les. Une action qui ne peut se justifier devant la raison peut-elle [illegible] une bonne action? On nous permettra d'en douter. Quoi qu'il en s[illegible] M. Adam n'a pas encore établi entre les sentiments esthétiques [illegible] les sentiments moraux la distinction qu'il cherchait. Cette distincti[illegible] il croit la trouver en ce point que les sentiments moraux dépend[illegible] de la satisfaction d'un besoin de notre nature, tandis que les se[illegible] ments esthétiques ne correspondent à aucun besoin. Mais cela ne p[illegible] être pour l'auteur qu'une distinction exotérique qu'il se chargera [illegible] réfuter lui-même plus tard, quand il nous montrera le beau co[illegible] seul capable de donner satisfaction aux tendances opposées de n[illegible] nature qui la distinguent de tout ce qui n'est pas elle; il nous res[illegible] expliquer cette émotion, à dire dans quelle puissance de notre âm[illegible] trouvent ses origines. L'école empirique prétend l'expliquer pa[illegible] sensation, l'auteur s'attache à démontrer que cette explication [illegible] insuffisante. La démonstration bien conduite et savamment encha[illegible] sera lue avec fruit dans le livre; même après les pages brillante[illegible] judicieuses de M. Guyau [1], on éprouve en particulier un vrai plaisir [illegible] lire dans M. Adam sa discussion contre la théorie de M. Spencer, qui soutient que le plaisir esthétique est constitué par le sentiment d'une surabondance de vie qui se déploie au dehors. C'est ce plaisir qu'éprouve l'animal qui joue, et les émotions que l'art excite en nous sont des jeux de même nature. Mais, reprend l'auteur, le jeu est un besoin pour l'animal, « le lion empêché de bondir languit et meurt », tandis que le beau n'est pas un besoin; il y a, sans doute, ainsi que l'a reconnu Schiller, un jeu de l'imagination qui correspond à ce jeu animal, « mais les rêves capricieux et bizarres auxquels elle s'abandonne alors n'ont pas plus le caractère esthétique que les danses désordonnées d'un sauvage (p. 63). » L'auteur montre encore que l'entendement n'agit pas sans une raison qu'il connaisse et qu'il apprécie; la raison ne s'amuse pas et cependant l'exercice de son activité nous fait plaisir. En résumé donc, « l'activité artificielle que M. Spencer prend pour type de l'activité esthétique dans toutes nos puissances ne se rencontre véritablement que dans certaines opérations sensitives, à cause de l'intermittence des besoins physiques; mais là même elle a toujours quelque chose de nécessaire et de désordonné à la fois, qui ne ressemble en rien au plaisir du beau (p. 65). »

1. *Problèmes d'esthétique contemporaine*, l. I, ch. I.

La théorie de M. Spencer sur le sentiment esthétique dans l'homme a son corollaire dans une autre théorie du même auteur sur le beau dans la nature. D'après lui, le beau serait une chose jadis utile qui aurait perdu son utilité, par exemple les nœuds et les épines des coquillages qui ont été autrefois des organes essentiels. A quoi M. Adam répond avec beaucoup de justesse que « les pieds palmés de l'oie qui habite les régions élevées, ou ceux de la frégate, n'ont assurément rien de beau, pas plus que la palette du phoque, laquelle était jadis un pic à cinq doigts (p. 67). »

Il est donc établi qu'on ne peut expliquer le beau par nos facultés inférieures; peut-on maintenant les expliquer par nos facultés supérieures? C'est ce que se demande M. Adam dans la deuxième partie de son livre. Les jugements esthétiques en effet nous paraissent spontanés comme la sensation même; mais, en même temps, ils sont universels comme tout ce qui dépend de l'intelligence. Peut-être l'analyse pourra-t-elle nous montrer que la spontanéité apparente est l'œuvre secrète de quelque réflexion intérieure : les jugements du beau se réduiraient alors à de purs jugements intellectuels. Mais, dans ce cas même, on peut considérer les choses de deux points de vue : ou c'est leur vérité qui explique leur beauté, ou au contraire c'est leur beauté qui explique leur vérité. Les choses sont belles parce qu'elles sont vraies, ou elles ne sont vraies que parce qu'elles sont belles.

L'auteur examine tour à tour les deux hypothèses, et, s'il attribue exclusivement la première à Bossuet et à Malebranche, il les attribue toutes les deux à Leibnitz, ce qui ne laisse pas de surprendre. Le principal argument de l'auteur contre la première théorie est que la réflexion, par un lent travail, accroît la puissance de l'entendement, tandis que la sensibilité esthétique est mise en branle du premier coup. « Le sentiment si vif que l'on éprouve en présence de la beauté est tout de prime saut, pour ainsi dire, et prévient la réflexion (p. 79). » Cette observation est-elle bien exacte? La réflexion n'accroît-elle pas, et même dans certains cas n'éveille-t-elle pas en nous le sens du beau? Et, s'il n'en était pas ainsi, de quoi servirait la critique littéraire ou artistique? L'auteur prend parti pour Kant contre Leibnitz et soutient que la sensibilité et l'intelligence sont deux facultés absolument séparées. Il ne me paraît pas prouvé que Leibnitz ait été ici parfaitement compris. Il soutient que la sensibilité n'est qu'une intelligence confuse et que toutes les sensations pourraient se ramener à des éléments clairs et distincts, mais cela, d'après lui, n'est possible qu'à Dieu, parce que toute sensation enveloppe l'infini; pour l'homme, donc, la distinction reste et restera toujours entière. D'ailleurs les propositions auxquelles l'auteur se trouve logiquement amené auraient dû lui donner l'éveil. Ne dit-il pas que « l'entendement est l'ennemi et le destructeur de la beauté (p. 86), » et ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que le ciel est moins beau (p. 97) pour un ignorant que pour un astronome?

L'auteur rejette encore la seconde hypothèse qu'un grand poète formulait ainsi :

> Rien n'est beau que le vrai, dit un vers respecté,
> Et moi je lui réponds, sans crainte d'un blasphème :
> Rien n'est vrai que le beau, rien n'est vrai sans beauté.

C'était aussi l'avis de Leibnitz, dont la doctrine est ici profondément entendue. Deux principes, suivant Leibnitz, constituent l'entendement et ont présidé à la création : le principe de contradiction qui empêche l'absurde d'être conçu et réalisé, le principe de raison suffisante qui ne permet d'exister qu'aux choses bonnes parmi les possibles, et qu'aux meilleures parmi les bonnes. Mais comment juger du bon? dit M. Adam; ne faut-il pas, pour opérer ce jugement, une activité, une volonté souveraine qui est la liberté même? Ainsi la beauté dépendrait de la liberté et non plus, comme le croyait Leibnitz, des principes nécessaires de l'entendement. Cette vue de l'auteur est certainement juste et même profonde; mais est-elle véritablement opposée à la pensée de l'auteur de la Monadologie? Cette nécessité morale dont il parle sans cesse ne se confond-elle pas pour lui avec la liberté véritable?

S'appuyant maintenant sur Kant et sur la thèse célèbre de M. Lachelier, l'auteur va aboutir à la même conclusion. Nous ne pensons que ce que nous pouvons penser; or, nous ne pouvons penser les choses que contenues dans l'espace et dans le temps; par conséquent nous relions, pour les penser, les choses les unes aux autres selon la loi de l'avant et de l'après, en d'autres termes selon la loi de causalité efficiente. D'où M. Lachelier a tiré logiquement cette conséquence que, voulant nous représenter la totalité des choses, nous avons besoin d'un principe qui relie entre elles les séries causales; ce principe, qui ne peut se concevoir que comme une pensée, est le principe des causes finales. Mais, selon M. Adam, ce principe ne suffit pas à déterminer les choses; une infinité de séries causales peuvent être réalisées et « le principe des causes finales ne nous apprend pas lesquelles auront la préférence (p. 109). » C'est la liberté seule qui peut choisir; il faut donc qu'il y ait dans le monde place pour la liberté. Ainsi s'explique la présence de la laideur à côté de la beauté; selon la thèse de Leibnitz, tout, au contraire, devrait être beau. Or, il est incontestable que tout ne l'est pas. Peut-être l'auteur a-t-il ici perdu de vue cette thèse fondamentale de Leibnitz à laquelle souscrirait volontiers, je crois, M. Lachelier, que c'est l'ensemble des choses pris comme tel qui est beau, mais qu'il peut très bien se faire que des choses isolées aient une apparence de laideur. La laideur n'est que l'apparence, et la beauté est au fond de tout.

Quoi qu'il en soit, l'auteur n'est satisfait par aucune des théories précédentes; il est donc amené à exposer dans une troisième partie celle qu'il adopte. Cette théorie est celle de Kant que l'auteur avoue d'ailleurs reproduire. Il y ajoute des remarques fines et des analyses psychologiques intéressantes qu'on trouvera dans le livre. Dans les sciences,

l'imagination est captive, tenue en bride par la raison; dans la sensation pure ou la rêverie, la raison est comme absente; dans aucun cas notre nature ne reçoit complète satisfaction : ou c'est l'entendement qui s'exerce aux dépens de l'imagination, ou c'est l'imagination qui s'exerce aux dépens de l'entendement. En présence d'un objet beau, au contraire, l'imagination et la raison sont l'une et l'autre à la fois satisfaites : par là s'explique le plaisir que nous ressentons; et, comme tous les hommes sont comme nous composés d'imagination et d'entendement, nous croyons qu'ils doivent tous éprouver le même plaisir; par là s'explique l'universalité des jugements esthétiques. En présence du beau, l'accord s'établit donc entre les puissances inférieures de notre être et ses puissances supérieures; cet accord produit dans l'âme un sentiment de liberté. Selon une doctrine en effet que l'auteur adopte et qu'il rapporte à Malebranche, mais qu'il faut faire remonter à Aristote, à saint Thomas et à la Scolastique [1], à qui Malebranche l'a empruntée, le libre arbitre n'existerait que grâce au balancement produit dans l'âme par les tendances contraires de la raison et des sens. Or, c'est ce balancement même qui constitue la beauté. Il s'ensuit donc que le sentiment du beau se confond avec le sentiment de notre propre liberté. C'est là le point nouveau et véritablement original de la thèse, nous aurons à y revenir.

« Schiller donnait le nom de *jeu* à l'exercice aisé et naturel de nos puissances, lorsqu'aucune ne s'efforce d'imposer aux autres sa loi (p. 159). » L'âme joue donc en présence du beau; ce jeu n'est pas inutile, malgré l'apparence, puisque lui seul donne satisfaction à tout autre être, et que, selon le mot de Schiller, « l'homme n'est véritablement homme que lorsqu'il joue ». Il ne faut donc pas considérer le beau comme servant à la morale; la morale est sérieuse, l'art n'est qu'un jeu; le beau ne peut pas non plus se confondre avec le réel : « La beauté n'est pas plus dans les froides abstractions de l'intelligence ou dans les ordres impérieux de la raison que dans ce qui émeut exclusivement la sensibilité (p. 171). » L'art n'est pas pour cela futile, puisqu'il développe l'homme en nous; il est à la fois, selon Schiller, l'état le plus *stérile* et le plus *fécond* où nous puissions nous trouver : le plus stérile, car il ne nous apprend rien en particulier; le plus fécond, car c'est celui qui augmente le plus notre puissance et notre liberté : aussi, loin d'être inutile, le jeu artistique sert au développement, à l'achèvement de notre nature. Nous sommes loin de contredire à ces conséquences, mais que deviennent alors les arguments de l'auteur qui s'appuyaient sur l'inutilité du beau? Nous avons dû déjà relever la contradiction.

M. Adam étudie ensuite dans la quatrième partie de son livre le sublime et l'idéal. Il s'occupe d'abord du sublime dans le monde physique, et il en distingue deux espèces, l'une qui se produit en l'homme quand « le silence éternel des espaces infinis l'effraye », l'autre, quand il

1. Voy. Ravaisson, *Mét. d'Arist.*, t. II, p. 71. — S. Thom., *Sum. Theol.*, 1ª, q. 83, 4; 1ª, 2ªᵉ, q. 13, 6.

oppose son calme à la fureur des éléments : on a reconnu le sublime mathématique et le sublime dynamique de Kant. Ce qui est commun à ces deux états, dit M. Adam, c'est que l'âme y prend un vif sentiment de sa liberté. Mais c'est dans le sublime moral que ce sentiment sera surtout excité : tantôt il naîtra d'un élan extraordinaire de l'âme vers les grandes choses, de l'enthousiasme; tantôt d'un contraste violent, et le sublime pourra facilement alors dégénérer en ridicule; mais le sublime apparaîtra toutes les fois ou que des passions vives s'élèveront jusqu'à s'affranchir de la raison ou que la raison triomphera à tel point que les passions domptées se courberont docilement sous ses lois. Dans les deux cas, la vue du sublime excitera dans l'âme un vif sentiment de liberté. « Ainsi toujours les jugements esthétiques s'expliquent par un profond sentiment de liberté (p. 206). » Telle est la conclusion de l'auteur sur laquelle nous formulerons plus loin nos réserves.

Passant ensuite à la question de l'idéal, l'auteur se demande s'il existe un idéal qui puisse être pris comme critérium de la beauté. On ne peut sans doute expliquer le plaisir que nous prenons à l'art par l'imitation; si l'imitation était parfaite, l'objet serait beau ou laid, nous plairait ou nous déplairait par lui-même, puisque nous ignorerions qu'il est un produit de l'art. Ce qui fait

> Qu'il n'est point de serpent ni de monstre odieux
> Qui, par l'art imité, ne puisse plaire aux yeux,

c'est le plaisir que nous éprouvons en face de la difficulté vaincue. « Est-ce encore du marbre, du bronze, ou bien un être vivant que l'on a sous les yeux? L'esprit hésite et joue entre les deux explications (p. 213). » C'est cette liberté qui nous plaît, elle que nous aimons, c'est son exercice qui nous charme. « L'artiste a donc le pouvoir de répandre sur n'importe quel objet un air de vie et de liberté, que celui-ci n'a pas lui-même. » Loin de s'embarrasser de tous les détails, il ne vise qu'à en représenter un certain nombre beaux en eux-mêmes et caractéristiques; il fait toujours œuvre de choix et de liberté. L'art consiste surtout à bien lier ensemble les traits caractéristiques : un bossu devra être, selon le mot de Diderot, « bossu de la tête aux pieds ». Ici encore l'artiste sera libre de la meilleure liberté. « Être libre ne consiste pas à n'avoir point de loi, mais à n'en avoir qu'une, qui vienne de l'intelligence, et par laquelle on se soustrait à la servitude des lois purement physiques (p. 221). » Par cette loi supérieure l'artiste se fabrique un idéal, il crée des types éternels comme Praxitèle ou Phidias, comme Sophocle ou Racine, comme Aristophane ou Molière.

Si nous considérons maintenant les beautés de la nature, nous remarquerons qu'elles deviennent de plus en plus nombreuses à mesure que nous passons de la nature minérale aux plantes, des plantes aux animaux, des animaux à l'homme, c'est-à-dire à mesure que progresse dans les choses, avec la complexité du mouvement et des organes, l'apparence de la liberté. M. Adam a donc le droit de conclure : « Les juge-

ments esthétiques sont possibles, non parce que l'homme est un être sensible, ni parce qu'il est un être raisonnable, non pas même encore précisément parce qu'il est l'un et l'autre à la fois, mais plutôt parce qu'il est un être libre (p. 241). » Il n'y a dans le jugement esthétique ni obligation morale, ni nécessité physique ou mathématique. « Aussi ce jugement n'a-t-il point de règle. » Il est une œuvre de liberté et a pour effet d'augmenter cette liberté même qui le produit : *Vires acquirit eundo.*

Nous croyons avoir fidèlement résumé le livre de M. Adam. Nous avons exprimé notre avis sur quelques points de détail. Il nous reste à formuler notre jugement sur l'idée maîtresse et sur l'ensemble de l'œuvre.

Disons tout d'abord que, pour ce qui regarde les jugements du beau, il nous semble qu'il y a un grand fond de vérité dans la thèse que renouvelle M. Adam. Oui, sans doute, c'est l'accord charmant de deux facultés ennemies qui produit dans l'âme le plaisir du beau; oui encore, c'est la coexistence des passions et de la raison qui est la condition d'existence du libre arbitre : mais s'ensuit-il que le sentiment du beau soit un effet du libre arbitre? Sommes-nous donc libres de trouver laides les vierges de Raphaël ou de n'être point émus à l'air du *Mancenillier?* Pourrions-nous, quoi que nous fissions, trouver beau *Quasimodo* si nous le voyions passer dans la rue? La puissance de l'artiste créateur est sans doute accrue quand il enfante un chef-d'œuvre : est-il vraiment libre? Shakespeare était-il libre de faire sa Desdémone ou son Hamlet autrement qu'il ne les a faits? N'obéissait-il pas à une vision intérieure née en lui sans doute, mais engendrée en lui par ce que lui-même aurait appelé comme nous tous : son génie? C'est le dieu intérieur qui crée les images que réalise l'artiste au dehors; l'artiste se sent si bien dominé qu'il s'écrie : *Deus, ecce Deus*, et qu'il attribue son œuvre à une révélation mystérieuse et géniale. Comment serait-il libre, s'il ne le sent point? car on peut contester qu'en bonne logique on soit en droit de déduire l'existence du libre arbitre de la croyance intérieure à la liberté, mais il est bien impossible qu'on soit libre sans savoir qu'on l'est. Comment donc le poète, l'artiste ou simplement l'homme de goût ne se sentent-ils pas libres quand ils nient ou contemplent la beauté? M. Adam nous dira que si le sentiment de la beauté n'est pas un acte libre, à tout le moins il augmente en nous le sentiment de notre liberté. L'artiste créateur se sent plus fort et la contemplation du beau développe notre puissance. Nous sommes d'accord ici avec lui, mais ne faut-il pas alors modifier les principales formules du livre et se contenter de dire que le sentiment du beau résulte de l'accord des deux puissances qui constituent notre nature et dont l'antithèse est la condition de notre libre pouvoir? Pourra-t-on alors assimiler le sentiment du beau à l'exercice du libre arbitre, si l'on conserve au mot libre arbitre son sens actuel. Évidemment non, car le sentiment du beau est produit par un équilibre exquis entre nos puissances, et se meut par conséquent entre d'étroi-

tes limites, au lieu que le libre arbitre par essence peut rompre cet équi-libre comme il l'entend. Et si le beau est distinct du libre arbitre, ne faut-il pas le rapprocher de cette *libertas major* dont parlait saint Augustin [1], que M. Adam considère comme la vraie (p. 221) et qui consiste à ne se décider que pour le meilleur? De ce nouveau point de vue toutes les différences posées par l'auteur entre le beau et le bien ne s'évanouissent-elles pas? Cette différence existe pourtant, l'auteur en est convaincu; il l'aurait rencontrée peut-être si, moins docilement fidèle aux enseignements de Kant, il avait vu qu'une action, pour être bonne moralement, doit pouvoir se légitimer aux yeux de la raison, tandis qu'il suffit à la beauté de pouvoir être sentie. Aussi le langage usuel a-t-il peut-être raison de parler tantôt de belles, tantôt de bonnes actions : une action héroïque qu'on ne saurait trop comment justifier est belle plutôt que bonne; une action que la raison commande et dont elle connaît toutes les conséquences est bonne plutôt que belle. N'admettant pas cette distinction, la seule véritable, croyons-nous, M. Adam doit être bien empêché, malgré ses efforts, pour différencier les uns des autres les sentiments esthétiques et les sentiments moraux. Aussi nous dit-il que l'idéal de la beauté ou de la moralité est identique : il consiste en une « inclination naturelle à dépasser toute limite donnée par l'expérience, et un sentiment très vif, plutôt qu'une idée distincte, de certains rapports de perfection entre les choses (p. 26) ». Et l'auteur complète la similitude en disant que les sentiments qu'inspirent les œuvres d'art sont aussi universels que ceux qu'inspirent les actions morales, et il ne craint pas d'ajouter : « Les tragédies de Corneille excitent aujourd'hui *dans la foule* le même enthousiasme qu'excitait autrefois la poésie d'Homère jusque chez les derniers d'entre les Grecs (p. 27), » ce qui ferait sans doute sourire l'administrateur de la Comédie Française.

Et d'ailleurs l'auteur reconnaît lui-même que l'inutilité du beau n'est qu'apparente, qu'il est la plus utile des choses, puisqu'il complète et achève l'homme. Or, ce qui complète l'homme et le fait arriver à toute la perfection que comporte sa nature ne peut être que le bien. Aussi avons-nous vu l'auteur contredire dans son chapitre sur l'utilité du jeu artistique tout ce qu'il avait dit avant de son inutilité. Et si nous cherchons la raison de cette contradiction, nous la trouverons dans la thèse même : l'auteur a vu qu'il existe un rapport entre le beau et la liberté, mais il a voulu en même temps suivre la doctrine esthétique de Kant; or, il se trouve que cette doctrine est opposée, comme tout le kantisme, d'ailleurs, à la doctrine du libre arbitre. Le balancement nécessaire de deux facultés soumises l'une et l'autre à des lois nécessaires produit en nous un charme indicible où nous nous jouons : ce jeu est une satisfaction, mais n'a aucun but, aucune utilité; il ne peut en avoir, puisqu'il est illusoire et qu'il ne nous donne que l'apparence d'une liberté que nous ne possédons pas. Pour M. Adam, au contraire, cette

1. *Op. Imperf. C. Julian.*, VI, 19.

liberté est réelle, de là la contradiction. L'accroissement d'une liberté réelle est utile, l'accroissement d'une liberté illusoire ne sert de rien.

C'est à la même cause que sont dues les vues inexactes de l'auteur dans sa théorie du sublime. Si l'on peut dire que le beau est l'accord de nos deux puissances, peut-on dire aussi que le sublime augmente notre liberté? N'est-ce pas au contraire l'espèce d'anéantissement que nous éprouvons en face de l'immensité qui constitue l'émotion sublime? Parfois aussi sans doute la liberté peut être exaltée, mais ce n'est pas l'ordinaire. Avons-nous devant un amoncellement chaotique de montagnes écroulées le sentiment plus vif de notre liberté? Quelques analyses psychologiques comme celles dont M. Adam nous a donné dans son livre plusieurs bons exemples l'auraient empêché d'adorer cette idole de théâtre, comme eût dit Bacon.

Nous avons déjà loué la belle ordonnance de l'ouvrage, nous louerons encore la justesse habituelle de l'expression. Les discussions sont sobres et fermes. On pourra regretter peut-être que, dans un livre sur le beau et sur l'art, l'auteur ait cru devoir presque constamment donner un tour si algébrique à sa pensée. On aimerait plus de flamme en un pareil sujet. L'auteur a comme un parti pris de se maintenir sur le terrain de la discussion abstraite; il s'aventure timidement sur le terrain de l'art, et, quand il le fait, il ne parle guère que des poètes. Une analyse plus fréquente de ses impressions en face des chefs-d'œuvre de la musique ou de la peinture eût donné à son livre plus de vie, et nous eût probablement épargné quelques critiques. Il serait injuste d'oublier d'ailleurs que ce livre est un début, qu'une idée neuve s'y trouve exprimée, sinon avec une entière justesse, du moins avec une grande part de vérité, qu'il contient nombre de pages fines et judicieuses, d'aperçus ingénieux et, pour tout dire, qu'il renferme plus que des promesses.

G. FONSEGRIVE.

A. Laggrond. L'UNIVERS, LA FORCE ET LA VIE. Paris, Félix Alcan, 1884.

« Ce livre, dit M. Edouard Pellis dans un avis au lecteur, est tiré des papiers d'un ami, rencontré en Bohême d'abord, puis sur le chemin d'Egypte. Je remplis l'intention de l'auteur en le publiant, après en avoir coordonné quelques parties, mais en respectant même les développements qui pourront sembler étranges. Laggrond est un pseudonyme.

« Ces pages ne trouveront peut-être pas un grand nombre de lecteurs, car elles sont le fruit d'une pensée longuement mûrie... Il est peut-être regrettable que l'auteur n'ait pas reproduit les formules de l'action des forces sur les masses : une conclusion algébrique eût relié son travail à tous les traités de mécanique. »

L'ouvrage comprend une introduction et six chapitres qui traitent de

l'univers et de l'existence d'une volonté suprême, des forces et des masses, du hasard, de l'homme, de la raison et du libre arbitre, du temps et de l'espace.

L'Introduction (p. 9 à 30) est intéressante : elle nous montre un métaphysicien pour lequel la vie humaine se compose d'une série de sensations venant par nos sens et nos nerfs, par notre mémoire, par nos facultés de juger et de vouloir. Chacun de nous a pour univers l'ensemble de ses propres sensations; mais la sensation est mixte, elle exige d'une part un principe inconnu possédant la capacité ou la faculté de sentir et qui soit en nous-même; d'autre part, un second principe non moins inconnu qui mette en jeu cette faculté. Nous demeurons en effet un inconnu pour nous-même. Nous ne pouvons connaître notre propre essence, parce qu'elle se mélange toujours avec une essence étrangère pour produire la sensation. D'un autre côté, les forces de la nature entière nous restent absolument étrangères tant qu'elles ne sont pas venues prendre dans notre organisme une forme, une position et un rythme appropriés à la production de la sensation. La nature se présente à nous comme contenant deux éléments distincts : les masses et les vitesses relatives de ces masses; tous les phénomènes se produisent pour nous dans l'espace et le temps. Les masses, les vitesses, l'espace et le temps constituent le domaine de la science, domaine où l'expérience règne en souveraine; et la science est rendue possible par la constance des lois qui le régissent. Nous ne pouvons par la raison, dépasser, comme l'a montré Kant, le domaine de l'espace et du temps. Mais l'âme, sans être matière, pourrait s'allier à la force pour produire la sensation, comme la force s'unit à la matière pour produire la vitesse ou le mouvement.

L'auteur réunit dans son œuvre deux sortes d'idées qu'il importe de discerner : tantôt il raisonne sans sortir de l'espace et du temps : il reste alors dans le domaine scientifique et donne à ses conclusions une forme affirmative; tantôt il fait des hypothèses en dehors de l'espace et du temps et ne donne ses conclusions que comme de simples possibilités. En traitant de l'existence de Dieu dans le monde, c'est-à-dire dans le domaine où les lois naturelles ont une valeur certaine, il arrive à affirmer cette existence. Lorsqu'il traite de l'existence d'une volonté suprême, il donne comme chose possible ou probable l'attribution de cette volonté à un Absolu placé en dehors de l'espace et du temps.

Dans les chapitres qui servent de développement à cette préface, on trouve des vues scientifiques dont on peut contester l'exactitude, mais dont on ne saurait nier l'apparence spécieuse. On y rencontre également des indications métaphysiques qui ne laissent pas d'être ingénieuses, mais qui auraient besoin souvent de développement et de justification. La nature, dit l'auteur dans un passage qui rappelle le Stoïcisme et l'école d'Alexandrie, tend à un but final, elle se compose d'une série de chutes, elle est un immense écroulement. Notre principe de sensi-

bilité doit être immortel; la mort est pour nous une transformation et non une fin, comme la matière demeure indestructible malgré ses changements incessants. Si nous sommes immortels, dit-il plus loin, nous pouvons avoir déjà vécu une infinité d'existences, et un autre infini nous attend. La raison pure, dit-il encore, est le code d'un certain arbitraire senti ou expérimenté, n'offrant par conséquent aucun caractère de nécessité, mais s'imposant à nous. Quant au libre arbitre, il échappe de toute manière à notre intelligence; il entraîne la notion du changement et par conséquent celle du temps, ce qui nous rend incapables de le connaître tel qu'il est.

Il n'est pas facile de voir comment l'auteur concilie entre elles ces diverses hypothèses métaphysiques, ni surtout comment il peut les accorder avec les données scientifiques auxquelles il semble attribuer une importance capitale. Mais il y a dans ce livre bon nombre de formules heureuses et d'aperçus suggestifs. Il est profondément regrettable que l'auteur n'ait pas eu le temps de le mûrir et d'y mettre la dernière main. Tel qu'il se présente à nous, trop souvent énigmatique et incomplet, nous reconnaîtrons volontiers que nous ne l'avons lu ni sans plaisir ni sans profit.

F. PICAVET.

F. Ogereau. ESSAI SUR LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE DES STOÏCIENS. 1 vol. in-8, Félix Alcan, Paris, 1885.

L'Académie des sciences morales avait mis au concours en 1874 une étude complète de la philosophie stoïcienne. Après avoir prorogé trois fois ce concours, elle l'a clos définitivement en accordant au mémoire présenté par M. Ogereau une récompense de 1,000 francs. Le rapporteur du concours, M. B. S.-Hilaire a trouvé que M. Ogereau avait mal interprété le programme de l'Académie et n'avait dit que fort peu de chose des origines du stoïcisme. Nous croyons que le livre publié n'est pas sur ce point conforme au mémoire, et que l'auteur a tenu quelque compte de la critique du savant rapporteur. M. Ogereau explique, en effet, assez longuement au premier chapitre de son livre comment Zénon partant du cynisme, a été conduit sous l'influence des philosophies de Platon et d'Aristote, à élargir le cercle de la philosophie d'Antisthène et à unir à la morale du cynisme la physique d'Héraclite.

De même le grave reproche, mérité peut-être par le mémoire, de n'avoir point expliqué par suite de quelles considérations les stoïciens ont divisé en physique, logique et morale l'ensemble de la philosophie, ne saurait plus être adressé au livre. Nous trouvons en effet au chapitre IV (p. 77, 78, 79, 80) les raisons sur lesquelles se fonde cette division, attentivement examinées et présentées d'une manière fort intéressante.

L'Académie aurait aussi voulu que l'auteur expliquât le développe-

ment progressif de la doctrine et suivit les transformations qu'elle reçoit chez les divers représentants du stoïcisme. M. Ogereau croit que la doctrine stoïcienne est une, que ses dogmes essentiels, posés par Zénon, ont été acceptés par tous les stoïciens, que les temps divers et les circonstances dissemblables qu'elle a traversés ont pu imposer des changements à la forme de l'enseignement, mais non en altérer et en transformer le fond. Nous inclinons à croire, après un examen attentif des textes, que la doctrine de Zénon a subi des modifications plus graves et plus profondes que ne le pense M. Ogereau, mais nous n'insisterons pas sur ce point, qui exigerait une longue discussion. Il nous suffira d'examiner et de faire connaître l'ouvrage de M. Ogereau en essayant de mettre en lumière les services qu'il peut rendre à ceux qui veulent connaître le stoïcisme.

L'auteur nous avertit qu'il a refait presque en entier le premier chapitre et remanié complètement le dernier; il a introduit en outre dans le cours de l'ouvrage quelques modifications beaucoup moins importantes.

L'ouvrage est précédé d'une préface et renferme dix chapitres qui traitent de l'unité de doctrine chez les premiers stoïciens, de l'être, du monde, de l'homme, du critérium de vérité, de la dialectique, du souverain bien, du sage et de la cité, de la théodicée et de la religion, de la conservation de la doctrine primitive chez les derniers stoïciens.

La préface nous fait connaître d'une manière très précise le but que s'est proposé l'auteur. « Après les travaux de MM. Zeller et Ravaisson, dit-il, il m'a semblé que le système philosophique des stoïciens pouvait encore fournir une matière suffisante pour un livre qui ne ferait double emploi avec aucun autre. » Il s'est surtout préoccupé de conserver cette unité et cette continuité qu'il considère comme essentielles à une exposition exacte de la doctrine stoïcienne. Il n'y a donc pas lieu de chercher dans cet ouvrage une histoire complète du stoïcisme, et on ne comprendrait pas dans notre analyse des critiques qui porteraient exclusivement sur les questions que l'auteur a de son plein gré laissées en dehors du plan qu'il s'est tracé. Contentons-nous d'appeler l'attention sur ce qu'il a voulu traiter. A ce point de vue, il nous semble que l'ouvrage mérite d'être lu avec soin par ceux qu'intéresse l'histoire d'une doctrine qui a exercé sur l'humanité une influence si considérable.

Indiquons d'abord rapidement quelques-unes des modifications, d'ailleurs peu importantes, qui nous sembleraient nécessaires dans une seconde édition de cet ouvrage. Il faudra tout d'abord retirer à l'école d'Epicure l'épithète de *peu militante*, que l'auteur (p. 19) lui attribue. Les Epicuriens, en effet, ont été très agressifs contre toutes les autres écoles, comme nous le montrent les témoignages de Plutarque, de Cicéron, de Philodème et de Diogène Laerce lui-même. Il conviendrait d'indiquer à propos du monde les divergences des stoïciens sur la position respective de Vénus et de Mercure. Il existe en outre sur

plusieurs autres points, entre les divers membres de l'école, des désaccords qui nous paraissent importants et que nous regrettons de ne pas trouver mentionnés et discutés dans le livre de M. Ogereau. Ont-ils échappé à l'auteur ou a-t-il cru devoir les négliger? Nous l'ignorons; mais, à notre avis, leur absence est un défaut. Nous appellerons spécialement l'attention de l'auteur sur les doctrines de Panétius et de Posidonius qu'il ramène trop complètement peut-être à l'orthodoxie stoïcienne, sur les derniers représentants de l'école qui nous semblent capables de lui fournir un certain nombre de considérations nouvelles, non moins intéressantes que celles qu'il nous a présentées.

Nous avons hâte de laisser de côté la critique pour indiquer ce qu'il y a d'intéressant et d'instructif dans l'ouvrage de M. Ogereau. Le premier chapitre est à coup sûr un de ceux qui méritent le plus d'attirer l'attention. Le portrait de Zénon, l'examen des sources de sa doctrine sont faits avec une grande exactitude historique; Chrysippe est considéré d'une manière très ingénieuse, et l'auteur a justifié sa manière de voir par un certain nombre de textes très intéressants et très bien choisis.

On ne lira pas avec moins d'intérêt les chapitres qui traitent de l'être, du monde et de l'homme : les doctrines de la génération et de la destruction de l'univers, de la nature de l'âme, de l'apparition de la raison dans l'homme sont exposées avec autant de clarté que d'exactitude. Nous signalerons, dans le chapitre où il est question du critérium de vérité, ce qui concerne la représentation sensible (p. 111) : l'auteur explique d'une façon très ingénieuse, sinon absolument exacte, les définitions que Zénon, Cléanthe et Chrysippe donnaient de la représentation sensible. Il convient encore de noter la discussion sur la représentation compréhensive considérée comme un critérium de vérité; le rapport établi entre les représentations compréhensives et les actions convenables, entre la compréhension et l'action droite, la science et la vertu.

M. Barthélemy Saint-Hilaire pensait que les parties qui traitent de la dialectique et de la morale étaient peut-être les meilleures de tout le mémoire : on y trouve, disait-il, des aperçus nouveaux sur les rapports du bien et, du beau, et dans ces questions si souvent agitées, des rapprochements assez justes entre la controverse de Carnéade et de Chrysippe sur l'optimisme, et celle de Bayle et de Leibnitz sur le même sujet. Nous signalerons pour notre part dans le chapitre sur la dialectique la distinction entre le mot, la pensée et l'*exprimable* (τὸ λέκτον), l'examen du jugement, les rapports entre les stoïciens et Aristote à propos de la définition et de la division des quatre genres que les stoïciens ont voulu substituer aux dix catégories d'Aristote, de la division en jugements simples et en jugements composés. Nous nous permettrons cependant sur ce sujet, où l'auteur devra être consulté par ceux même qui auront déjà lu l'ouvrage classique de Prantl sur la logique ancienne, de trouver que sa conclusion est fort sévère pour le stoï-

cisme : « Tout ce qui vient d'être exposé sur le jugement, le raisonnement et la démonstration, dit-il, est sans doute, pour la valeur scientifique, très inférieur à l'enseignement d'Aristote sur les mêmes sujets. La dialectique stoïcienne ne porte point, comme les *Analytiques* d'Aristote, la marque inimitable d'une pensée profonde, large et sûre d'elle-même. » Sans doute il ajoute qu'elle garde, en dépit des emprunts et des imitations, une véritable originalité; mais nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de s'excuser, comme il le fait, d'être entré dans les plus arides détails et de l'avoir exposée peut-être un peu longuement, car il nous a bien montré lui-même qu'elle valait la peine d'être examinée attentivement. Nous ne croyons pas davantage qu'il soit possible de comparer sur ce point Aristote et les stoïciens; car, sans vouloir contester la valeur des théories logiques d'Aristote, il faut bien reconnaître que les stoïciens venant après lui ne pouvaient que répéter ce qu'il avait dit — ce qui eût été absolument infructueux au point de vue scientifique — ou essayer d'ouvrir de nouvelles voies. N'eussent-ils donné que leur théorie des signes, trop peu connue et trop légèrement jugée par bon nombre d'historiens de la philosophie, qu'ils auraient bien mérité la reconnaissance de certains philosophes modernes qui n'ont fait souvent que reproduire, retrouver ou commenter leurs doctrines.

A propos du souverain bien, nous appellerons l'attention sur ce que l'auteur dit des choses indifférentes et des trois éléments qui constituent la totalité complexe d'une action humaine. Il faudrait signaler encore tout ce qui concerne le sage et la cité, la théodicée et la religion. Bornons-nous à quelques points intéressants en laissant aux lecteurs le plaisir de découvrir les autres. C'est avec raison, selon nous, que l'auteur distingue à propos des qualités qui caractérisent le sage, et de tous les talents qui lui sont attribués, la possession en *puissance* de la possession en *acte;* car si l'on ajoute à cette distinction capitale la remarque que jamais un philosophe stoïcien ne s'est donné lui-même pour un sage, on verra sans peine ce que valent les reproches d'orgueil que Bossuet et surtout Pascal ne leur ont pas ménagés. C'est avec raison aussi qu'il dit de la cité stoïcienne qu'on ne peut se défendre d'une sorte d'admiration reconnaissante en entendant les stoïciens proclamer les *premiers*, avec tant de force et de netteté, l'universelle fraternité et l'égalité essentielle de tous les hommes. L'auteur nous semble avoir également caractérisé avec exactitude les rapports du stoïcisme et de la religion populaire. « Le stoïcisme ne pense pas, dit-il, qu'il faille détruire jusqu'aux derniers vestiges du culte antique. Au contraire, il semble avoir, pour les restes maintenant appauvris de ces croyances, qui, longtemps puissantes, ont abrité la civilisation naissante et fécondé le génie des artistes, une tendresse respectueuse et de pieux ménagements... il fait une habile économie de tout ce qui reste encore et peut devenir une force vive » (p. 263). Il explique admirablement la chute du Stoïcisme : « Il est tombé, dit-il, quand il ne

s'est plus trouvé dans le monde antique d'âme assez courageuse et assez fière pour se sentir attirée par la sévérité et la *hautaine* grandeur de ses préceptes. Il est resté gisant sur le sol comme une de ces armures anciennes qui excitent encore l'admiration par leurs dimensions et leur force, mais dont personne n'ose plus essayer de se revêtir. »

La méthode suivie par l'auteur, pour résumer ses conclusions, nous paraît indiscutable :

« Les défauts et les erreurs qui déparent cette doctrine, dit-il, sont devenus faciles à découvrir ; les énumérer et les mettre en lumière serait un travail aussi long qu'inutile. Il vaut mieux rappeler brièvement les quelques points sur lesquels les théories stoïciennes se recommandent encore à l'attention de la philosophie contemporaine. » Et il rappelle qu'ils semblent avoir vu les premiers l'antinomie du déterminisme et de la liberté ; que leur logique offre l'un des efforts les plus heureux qui aient été faits pour expliquer comment l'existence de l'erreur ne détruit pas toute possibilité d'une certitude. « Mais c'est surtout, ajoute-t-il, dans leur théorie du souverain bien et des véritables conditions de moralité que les premiers stoïciens ont montré la profondeur et l'originalité de leur génie philosophique. » Nous ajouterions volontiers que leurs théories sur la finalité, sur la providence et l'optimisme ont eu une influence capitale sur la philosophie ancienne et moderne [1].

En résumé, ceux qui soutiennent que l'école stoïcienne n'a pas eu une doctrine unique, mais qu'elle a suivi un développement régulier et subi des transformations successives en Grèce et à Rome, trouveront dans le livre de M. Ogereau des textes qui leur permettront d'examiner de plus près la doctrine contraire. Ceux qui pensent que la doctrine a toujours conservé une forme identique y puiseront les meilleures raisons qu'on puisse invoquer en faveur de cette thèse. Enfin ceux qui, se désintéressant de tous ces systèmes, veulent avant tout acquérir une connaissance exacte du stoïcisme, rencontreront une exposition claire et précise des principaux dogmes stoïciens, une traduction heureuse des termes usités dans l'école, un souci incessant d'atteindre la vérité historique. Nous souhaitons que tous ceux qui liront cet ouvrage y trouvent le plaisir et le profit que nous avons eus à le relire et à l'analyser.

F. PICAVET.

Charles Chabot. DESTUTT DE TRACY (27 pages).

Il y a bien longtemps qu'un philosophe a consacré dans notre pays un ouvrage à M. de Tracy. C'est cependant une des figures les plus intéres santes, un des philosophes les plus originaux et les moins connus qu'on

1. C'est ce que nous avons essayé de mettre en lumière dans notre édition du livre II du *de Natura Deorum* (F. Alcan).

puisse se proposer d'étudier. « Né le 20 juillet 1754, d'une ancienne famille écossaise établie en France depuis la guerre de Cent ans, fils d'un officier de mérite, officier lui-même, puis député aux États généraux, membre libéral de la Constituante, commandant de la cavalerie à l'armée du Nord en 1792, enfermé comme suspect sous la Terreur, et relâché après le 9 thermidor, sénateur sous le Consultat et sous l'Empire, membre de l'Institut, philosophe *idéologue* de l'école de Condillac, auteur de plusieurs mémoires et d'un grand ouvrage intitulé *Eléments d'idéologie*, mort en 1836. — Voilà la notice biographique d'Antoine-Louis-Claude Destutt, comte de Tracy. »

M. Chabot, professeur de philosophie à Moulins, a été amené à s'occuper d'un homme qui fait le plus grand honneur au Bourbonnais. Il a brièvement raconté la vie si simple et si digne de M. de Tracy. Il a brièvement aussi parlé des ouvrages et de la philosophie, des idées pédagogiques et politiques du commentateur de Montesquieu, de l'ami de Cabanis, d'un des membres du premier conseil d'instruction publique qui ait existé en France. En peu de pages, M. Chabot a réussi à nous donner une idée nette et exacte de son auteur. Sans vouloir faire un résumé complet de ses théories philosophiques, il a montré ce qu'il y a d'original dans sa doctrine, et ce qui, aujourd'hui encore, mérite d'attirer notre attention. « La réaction, dit M. Chabot, s'accentue de jour en jour contre l'observation superficielle et la description purement littéraire de la vie de l'esprit. Le mouvement scientifique emporte cette psychologie souvent fantaisiste pour y substituer une étude expérimentale, précise et méthodique. La psychologie nouvelle n'est pas une métaphysique; elle veut être et sera une science réduisant les phénomènes compliqués à des lois de plus en plus simples. Et si l'on accepte cette idée et ses conséquences, si l'on en comprend toute la valeur, n'est-ce pas justice de reporter, au moins en partie, l'honneur de cette initiative à Destutt de Tracy? »

Nous souhaitons que l'opuscule de M. Chabot donne à ceux qui le parcourront le désir de lire Destutt de Tracy lui-même : nous ne craignons pas d'affirmer que cette lecture sera pour eux aussi agréable qu'instructive; qu'ils retrouveront chez le philosophe français bon nombre des idées que nous avons dû reprendre depuis chez les étrangers, et qu'enfin ils y puiseront le goût de la précision, de la clarté qui sont loin, quoi qu'on dise, d'exclure nécessairement et toujours la profondeur.

F. PICAVET.

Edmond Thiaudière. — LA PROIE DU NÉANT. *Notes d'un pessimiste*, Paris, Paul Ollendorf. Un volume petit in-12, IV-239 p.

Le livre est dédié à Léa et à Mosès, et Léa avec Mosès sont les deux chiens de M. Thiaudière. Ecrite en quatre lignes, cette dédicace eût pu faire illusion, elle eût pu laisser croire à une ironie demi inconsciente

nullement cherchée, partant sincère, de la part de qui venait de parcourir, pour la dernière fois, avant l'impression, le manuscrit de ses *notes;* mais quatre pages ne s'écrivent pas si vite qu'un auteur ne soit amené cependant à analyser ce qu'il exprime, et elles ne se lisent pas si vite, non plus, qu'un lecteur ne soit amené, d'autre part, à peser ce qui est exprimé : les lecteurs ne seront pas dupes du sentiment accusé, l'auteur ne l'a pas été. Dans le livre, parmi les notes recueillies, celle-ci : « Le chien est un petit moulin à tendresse presque toujours en activité » (p. 78); et celle-ci encore : « Pour quiconque n'a pas de mère, il est encore un moyen aussi sûr d'être aimé, c'est d'avoir un chien, mais il n'en est pas d'autre » (p. 198); or, ces deux notes ne seraient pas des phrases seulement, elles constitueraient des sortes de *documents,* — le mot est usité, — documents relatifs à la personne de M. Thiaudière, — il a pu ne pas éprouver, en effet, la vérité de cette proposition : le bonheur consiste moins à être aimé qu'à aimer, — que sa longue [dédicace] resterait pourtant encore [la marque d'un assez mauvais goût.

M. Thiaudière, qui a publié des volumes de poésies, des romans, des pamphlets, une comédie, s'est apparemment essayé à la philosophie pessimiste, ou quelque chose d'approchant; il a voulu suivre la mode Nous disons : *quelque chose d'approchant*, car il ne devine pas ce qu'est un pessimiste; « c'est, dit-il, un homme absolument dégoûté, — en philosophie, de toutes les doctrines, — en politique, de tous les partis, — en littérature, de toutes les écoles, — en anthropologie, de tous les hommes et de lui-même, — en amour, de toutes les femmes, — en religion, de tous les dieux, » (p. 37); mais non, cet homme-là est seulement un misanthrope, un atrabilaire; le mépris de tous les hommes, et le dédain pour tout ce qui les préoccupe, ce n'est point ce qui fait le pessimiste, voire le pessimiste amateur. Et nous disons qu'il s'est *apparemment* essayé à ce qu'il a tenu sans doute pour de la philosophie? en apparence, pour lui; à nous, il n'y paraît guère. « Le pessimisme est le propre de ces esprits maladifs auxquels leur état morbide communique une merveilleuse perspicacité, et pour tout dire en un mot, la seconde vue véritable des choses humaines » (p. 45). Il faut que l'esprit de M. Thiaudière ne soit qu'imaginairement maladif, car aucune perspicacité, merveilleuse ou non, ne lui a été communiquée. M. Thiaudière se sait l'esprit sain, et, à défaut de seconde vue, il a seulement voulu voir, voir bien, et il a regardé, et il a observé, et il a médité? nous croyons plutôt qu'il s'est contenté d'écouter, d'écouter parler n'importe qui, tant sont communes les pensées qu'il a pris soin de recueillir.

Il les a rassemblées sous dix chapitres : *l'éternel, l'être éphémère, la société, la foi et la raison, la vérité, la fortune, l'art et la science, la politique, l'amour, la vie et la mort.*

« Ce qui existe indubitablement c'est l'Univers, animal éternel et infini, éternellement et infiniment égoïste, qui se repaît de sa propre substance, jouit et souffre à la fois, de telle sorte que la jouissance et

la douleur sont neutralisées en lui l'une par l'autre, se contemple s'admire sans cesse dans tous ses mouvements, lesquels sont les mo d'expansion des choses visibles et invisibles, et ne prend pas plus souci des êtres contingents qui se renouvellent en son être nécess que l'homme des cellules vitales composant son corps » (p. 4 et 5). (résume la doctrine positive du philosophe. Il dit bien que « le sentim de justice est la plus belle conquête de l'homme » (p. 55); mais c'est p le plaisir d'utiliser une réminiscence. La morale n'est rien, pour lui, la moralité résultant de certaines conventions qui ont leurs avanta

Il aime à jouer avec les mots : « Le bon sens est pour chacu sens dans lequel il marche » (p. 75); il n'abuse pas toutefois du gravement, il répète : « C'est une chose aussi triste que bizarre c faille, pour se faire mieux voir des gens, leur jeter de la poudre yeux » (p. 113), ou : « Le monde est ainsi fait qu'il s'y gaspille chaq jour au profit d'êtres indignes plus de générosité qu'il n'en faudrait po contenter le double des gens de cœur » (p. 121). Ces deux notes rapportent à l'être éphémère.

La religion est définie « un dilettantisme du cœur » (p. 138) ; l'amo n'est qu'un besoin des sens, l'auteur le dit et le redit complaisamm en termes tout au moins très vulgaires.

Au chapitre de *la politique*, cette pensée, qui est intéressante, si nouvelle : « Notre mécanisme social pourrait être meilleur qu'il n'e mais l'humanité toujours imparfaite ne le comportera jamais bo (p. 130), et cette autre, qui est des plus fausses, pour nous, b entendu : « La loi qui consacre un progrès non encore mûr, c'est-à-d non encore désiré par le peuple, est à ce progrès ce qu'est la cloc au melon de couche, elle hâte sa maturité. C'est donc la chose plus déraisonnable de la part du législateur que de ne vouloir pas lé férer d'un progrès sous prétexte qu'il n'est pas encore mûr » (p. 184

Rien, en somme, nous ne disons pas d'ingénieux, mais même d'un original; et point de ces trouvailles d'expression qui enchantent l'es encore que la pensée exprimée ne le contente pas.

Parce qu'un auteur se qualifie de pessimiste, nous ne nous croy pas en droit d'exiger de lui qu'il s'applique à résoudre les plus gra problèmes, le problème du mal; et si, loin de tâcher seulement à dégager les diverses données, il ne les devine même point, nous nous étonnons pas outre mesure. M. Bourget, dans ses *Études psyc logiques*, n'a pas analysé tout le mal, mais un mal très particuli M. Rod, qui, dans sa *Course à la mort*, s'est montré plus ambitie qui a recherché, lui, ou l'amant de Cécile, parmi les religions, philosophies, les littératures mortes, comment sentaient et pensai les hommes d'autrefois, n'a pas laissé voir qu'il eût compris la grande des deux idées très chrétiennes de péché et de rédemption : les *Étu psychologiques*, la *Course à la mort* n'en sont pas moins des ouvrag considérables. C'est que les deux écrivains — ils ont des qualités, d défauts aussi, très différents — sont vraiment des écrivains; c'

que — laissons de côté la question de savoir s'ils ont tort ou non de ne se défendre pas de la souffrance, de la désirer presque — ils nous disent des sentiments qui, pour n'être pas ordinaires, n'en sont pas moins humains. M. Thiaudière n'a pas fait montre de talent et il ne nous dévoile rien de profondément senti. F. GRINDELLE.

Dr **A. Cullerre.** MAGNÉTISME ET HYPNOTISME, 1 vol. in-18, VIII-382 p. J.-B. Baillère et fils, 1886.

Il est difficile d'écrire une œuvre de vulgarisation sur une question qui, comme celle de l'hypnotisme, est encore, à l'heure actuelle, en pleine évolution. L'auteur s'est tiré d'embarras en conservant à chaque savant la paternité de ses idées, et en se bornant au rôle de chroniqueur. Mais cette manière de procéder a l'inconvénient de placer côte à côte des opinions disparates, des expériences contradictoires, et d'inquiéter le lecteur qui, en définitive, ne sait plus que penser. Pour tout dire, ce livre a le défaut de la plupart de ceux qui ont traité le même sujet dans ces dernières années : il manque d'esprit critique. — L'ouvrage s'ouvre par un historique, précis et substantiel, du magnétisme animal, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours (pp. 1 à 92). Le défaut que nous venons de signaler apparaît dans ces premières pages. M. Cullerre attache une importance exagérée à des expériences contestables pour lesquelles un mot aurait suffi. Il consacre par exemple trois pages à la force neurique rayonnante de M. Barety. D'autre part, il ne s'aperçoit pas que M. Charcot a rempli, dans la question de l'hypnotisme, un rôle au moins égal à celui de Braid ; il donne à l'intervention de l'éminent professeur la même importance qu'à celle de Gigot-Suard ou de Lasègue. Disons donc une fois encore que jusqu'à ces dernières années, jusqu'en 1878, le monde scientifique est resté dans la réserve sur ces questions délicates, et que c'est M. Charcot qui a donné le premier une *démonstration* de l'hypnotisme, en mettant en relief les phénomènes physiques et matériels de cette névrose expérimentale. M. Cullerre commet la même erreur, mais en sens contraire, à l'égard de M. Bernheim, dont le livre, nous dit-il, est plein de faits nouveaux et nous conduit de surprise en surprise.

Les procédés employés pour produire l'hypnose sont énumérés avec un certain soin, mais sans que l'auteur ait essayé de les soumettre à une classification ou d'en déduire une idée générale sur les causes du sommeil hypnotique. De plus, par un oubli regrettable, il ne parle point de la brochure de M. Pitres sur les zones hypnogènes ; il y a cependant dans ce travail de cinquante pages des faits de premier ordre, qui jettent un jour tout nouveau sur l'hypnotisation.

Après l'étude des procédés, l'auteur trace le tableau de l'hypnotisme chez les hystériques, ou grand hypnotisme, en résumant les descriptions de M. Charcot et de M. Richer. Il aurait été juste de rappeler à ce propos les expériences de MM. Tamburini et Seppilli qui sont en

conformité complète avec celles de la Salpêtrière. Les noms de deux savants italiens ne sont même pas prononcés. De plus, la descript du grand hypnotisme est trop écourtée. Alors même qu'on voulai présenter sous une forme élémentaire, il aurait fallu rappeler les mo fications que la léthargie, la catalepsie et le somnambulisme imprime à la courbe respiratoire. M. Cullerre ne parait pas attacher une grand importance à ces phénomènes physiques; évidemment il n'a pas com pris qu'ils constituent la partie neuve de la question.

Après le grand hypnotisme, l'auteur traite du petit hypnotisme e suivant pas à pas la description de M. Bernheim. Il nous semble qu'e abordant une série de phénomènes qui ne sont pas encore entrés dan le domaine scientifique il aurait été sage de faire quelques réserve Nous aurions aussi des critiques à adresser au chapitre où il est trai de la suggestion hypnotique. On n'y trouve pas de théorie de la sugges tion ni de classification des effets suggérés. C'est une réunion d'ane dotes amusantes dont la plupart sont empruntées à M. Bernheim. To cela aurait pu s'écrire il y a quarante ans.

Nous passons rapidement sur les autres chapitres (physiologie d l'hypnotisme, applications à la thérapeutique) où l'on ne trouve rie d'inédit. Le livre se termine par une étude médico-légale sur l'hypn tisme; c'est une sorte de décalque de la brochure de M. Liégeois s le même sujet. Il est regrettable que la question de savoir à quelles co ditions les juges peuvent admettre la réalité de l'état hypnotique ch un prévenu ou chez un témoin ne soit même pas posée. En terminan nous nous plaisons à reconnaître que le livre est bien écrit, d'un sty ferme et quelquefois pittoresque. L'auteur eût été certainement capab de nous donner un bon traité de l'hypnotisme, s'il avait été plus maît de son sujet. En lisant certaines parties de son œuvre, qui sont ass fortement pensées, on acquiert la conviction qu'il aurait pu mieux fair

A. BINET.

LA GRANDE ENCYCLOPÉDIE, in-4. Paris, Lévy.

Nous sommes en mesure de répondre par quelques indications pr cises aux questions qu'on nous pose de différents côtés sur la *Grand Encyclopédie*, qui commence à paraître en ce moment par fascicules heb domadaires. Le sous-titre de cette publication en annonce clairemen sinon très élégamment, le but et la portée : c'est un « inventaire raison des sciences, des lettres et des arts »; quelque chose comme un nouvea Dictionnaire universel, mais autrement conçu et qui semble devoir êt beaucoup plus complet que tout ce qui a encore paru en ce genre. C immense répertoire de faits et d'idées n'aspire à rien moins qu'à pr senter en raccourci l'état des connaissances à la fin du XIXe siècle.

Non l'état des connaissances seulement, mais plus encore l'état de esprits : ce sera le trait de ressemblance de l'Encyclopédie nouvel avec celle du siècle dernier, ressemblance qui entraîne d'ailleurs de

différences essentielles, les ouvrages devant différer comme l'esprit des deux époques. Un souffle de polémique anime l'œuvre de Diderot et de d'Alembert, œuvre de combat avant tout, bien qu'elle n'ait pas été uniquement destructive : l'Encyclopédie qui se fait aujourd'hui sous l'inspiration principale de M. Berthelot ne pouvait avoir d'autre règle que l'impartialité scientifique.

Dans un temps où l'esprit n'a plus de chaînes à briser, où l'observation de la nature, l'analyse des faits, l'histoire, l'érudition, la critique, en un mot la recherche de la vérité pour elle seule a partout triomphé de l'intolérance dogmatique, le seul moyen de ne pas faire une œuvre surannée était de faire revivre le passé dans un esprit de justice absolue comme d'exactitude minutieuse, et de montrer le présent, tout troublé qu'il est à tant d'égards, en possession du moins de ce bien nouveau, la sérénité de la science.

Une Encyclopédie ayant, avant tout, et de nos jours plus que jamais, un caractère historique, celle-ci tiendra en grande partie sa physionomie propre de la place qu'elle donnera aux sciences voisines et auxiliaires de l'histoire, archéologie, épigraphie, numismatique, philologie, et d'une manière plus générale, à la recherche des origines, aux questions de devenir et de développement. Au reste, les méthodes actuelles et les résultats les plus récents de toutes les sciences seront exposés de la manière la plus complète, depuis les mathématiques pures jusqu'aux sciences physico-chimiques et à leurs dernières applications, depuis les sciences naturelles, profondément renouvelées par les vues transformistes, jusqu'aux connaissances géographiques, si fort enrichies par les récents voyages d'exploration. Des planches très nombreuses, des cartes hors texte illustreront l'exposition aussi souvent qu'elle y devra gagner en clarté ou en intérêt.

Au premier abord, on se demande comment une part comparable pourrait être faite aux « lettres », c'est-à-dire aux choses du goût et aux ouvrages d'imagination. Mais l'histoire littéraire tout entière entre de plein droit dans les cadres d'une Encyclopédie ; et l'on conçoit sans peine ce que l'intelligence des littératures classiques gagne nécessairement à la diffusion des découvertes qui ont rajeuni au point que l'on sait l'étude des langues, l'histoire des arts, des mœurs, des coutumes, des institutions. Quant aux productions modernes et contemporaines, pas un ouvrage de quelque valeur ne sera omis : les plus modestes seront mentionnés au moins à titre d'indications bibliographiques, à propos des choses dont ils traitent ; ceux d'une notorité plus étendue vaudront à leurs auteurs une notice biographique, sobre nécessairement, mais proportionnée autant que possible à la place qu'ils tiennent dans leur temps.

Mais la philosophie, comment sera-t-elle représentée dans l'ouvrage ? Par des articles historiques et critiques sur les philosophes et les doctrines ; par des articles de fond sur les questions elles-mêmes : ces derniers, d'ailleurs, conçus encore le plus souvent dans un esprit historique, c'est-à-dire moins inspirés par la préoccupation d'une thèse à

soutenir que par le soin de faire voir comment les questions se sont posées tour à tour et comment elles se posent à l'heure actuelle. Rien qui ressemble à un mot d'ordre : on n'a pas même recherché une unité de tendance qui n'eût point répondu à l'état de la philosophie, qui n'eût pu s'obtenir qu'aux dépens de la variété, de la richesse et de la force. Les articles étant signés, la liberté des auteurs est absolue. Chacun traite les questions de sa compétence et de son choix, autant que possible celles dont il a fait une étude spéciale. Les professions de foi personnelles ne sont ni demandées ni exclues. Ce qu'on demande à chacun, c'est de dire clairement ce qu'il tient pour acquis et pour essentiel sur tel point déterminé de ses études, c'est de présenter sobrement, dépouillé de l'appareil didactique, le résultat de ses réflexions ou de ses recherches. Mettre le public au courant des plus récents travaux, donner aux lecteurs spéciaux et aux chercheurs un instrument de travail répondant s'il se peut à tous les besoins : voilà le but que les directeurs de l'œuvre invitent leurs collaborateurs à se proposer.

On ne peut nier le manque d'unité qui résultera nécessairement de cette façon de procéder; mais la caractéristique de notre époque en philosophie, n'est-ce pas précisément (et à l'étranger aussi bien qu'en France) la diversité des tendances, l'absence d'une école régnante entièrement maîtresse de l'opinion? C'eût été la tentative la plus artificielle et la plus vaine, que de prétendre offrir un système bien lié à un public qui ne croit guère aux systèmes et qui n'en demande point. L'ordre alphabétique ne le permet pas plus que ne le comportent la variété infinie des matières et le grand nombre des auteurs. Anarchie, si l'on veut, cette liberté d'allure laissée à tous sera, au point de vue philosophique, le grand intérêt, la vie même de la nouvelle Encyclopédie.

De cette manière seulement, elle sera l'image vraie du travail qui s'accomplit de nos jours en philosophie : travail qui, pour être un peu dispersé, n'en est peut-être que plus fécond. Que de problèmes, auxquels l'Encyclopédie devra faire une grande place, et qui ne se posaient même pas il y a vingt ans! Que d'autres, et de ceux mêmes qui sont éternels, se posent d'une manière toute nouvelle! Ce n'est pas ici qu'il est besoin d'en donner des exemples, de rappeler la transformation de la psychologie sous l'influence des sciences biologiques, la curiosité tournée vers les faits de pathologie mentale, les discussions métaphysiques elles-mêmes rajeunies par les vues de l'école évolutionniste, les efforts de la sociologie pour se constituer comme science positive, ceux de la morale pour se suffire à elle-même, la théorie de la connaissance toute renouvelée par la critique kantienne; — sans parler des questions d'éducation passées tout à coup au premier rang des préoccupations publiques, et dont la nature philosophique ne peut pas plus être méconnue aujourd'hui que l'importance sociale. — Ouverte à ces divers courants de la pensée contemporaine, la *Grande Encyclopédie* ne peut manquer de trouver bon accueil dans le public philosophique.

H. M.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

CONTRIBUTIONS A L'ÉTUDE DU TYPE CRIMINEL [1]

RECHERCHES EXPÉRIMENTALES

Les notes suivantes peuvent présenter quelque intérêt, non pas, à coup sûr, à cause du nombre très limité d'observations que j'ai pu faire, mais à cause de la méthode que j'ai suivie.

Que fait-on, d'habitude, pour étudier le type criminel? L'on se rend, pourvu des instruments de l'anthropométrie, à un bagne ou à une prison, et l'on choisit quelques sujets parmi ceux dont la mine est la plus mauvaise, dont la laideur est la plus repoussante, et qui offrent quelques-uns des caractères les plus fréquents et les plus saillants du type criminel. On les interroge directement sur leurs crimes, et, le plus souvent, c'est suivant leurs réponses qu'on prend des notes et qu'on dresse ensuite des planches.

Cette méthode laisse au dernier plan l'examen psychologique du malfaiteur dont le procès aurait donné la clef.

Mais les dossiers n'existant pas dans la maison de peine, il faut se contenter des notices très brèves et incomplètes contenues dans les registres de l'établissement, à moins de croire aveuglément aux renseignements que le détenu fournit lui-même lorsqu'on le décide à parler.

J'ai pensé que si l'on commençait par choisir ses sujets au point de vue psychologique et si l'on passait ensuite à l'examen anthropologique, on pourrait obtenir des résultats plus satisfaisants. On pourrait dire alors quelle est la proportion des anomalies physiques remarquées dans un nombre donné de malfaiteurs dont le type criminel a été établi préalablement, au point de vue psychologique, pendant que, selon la méthode pratiquée jusqu'à aujourd'hui, ce lien nous échappe presque constamment. Il se peut, en effet, que les individus choisis pour leur laideur ou leur difformité ne soient pas des criminels remarquables psychologiquement et, même, qu'ils soient tout simplement des délinquants occasionnels, pendant qu'on laisse de côté de vrais malfaiteurs dont le physique n'a pas attiré l'attention par quelque anomalie frappante. Cela justifie bien des doutes de la part des incrédules. En tout cas, le procédé que je propose me paraît une contre-épreuve excellente.

Pour ce genre d'expériences, il faut avoir en même temps à sa disposition les dossiers de la justice et les prisons. Ma charge de procureur du roi me plaçait dans ces conditions. Malheureusement, je n'ai pu faire qu'un très petit nombre d'observations, mais j'ai obtenu des résultats

1. Séance du 9 novembre 1885. Présidence de M. Charcot.

tellement encourageants que je ne doute pas que cet exemple ne tente quelques-uns de mes collègues. C'est dans cet espoir que je me décide à une publication, qui, n'était la méthode, n'ajouterait que trop peu de données à la science elle-même.

J'ai commencé par prendre note pendant un an de tous les procès de meurtre et d'assassinat dont je dirigeais l'instruction et qui se distinguaient par l'atrocité des circonstances ou par l'absence d'un motif en quelque sorte proportionné au crime. J'ai dû me restreindre à une seule année, parce que, après ce temps, je n'aurais plus retrouvé mes sujets qui, ayant été condamnés par les assises, seraient déjà partis pour quelque bagne lointain, à moins qu'un verdict d'acquittement ne leur eût rendu la liberté.

La simple lecture des pièces était déjà suffisante pour me convaincre qu'il s'agissait d'individus tout à fait dénués de sens moral. Dès lors, le type criminel était à peu près établi, au point de vue psychologique. Il me restait seulement à le compléter par la vue du sujet, à l'égard de l'intelligence, de la fourberie ou de l'abrutissement, du repentir ou de l'indifférence, etc.

Les anomalies anthropologiques que j'avais ensuite à remarquer ne faisaient que me confirmer dans l'idée d'une correspondance entre la dégénération physique et la morale. Et *pas un seul* des individus ainsi étudiés n'était exempt de quelque caractère très frappant des races inférieures de l'humanité. Quoiqu'il existe de vraies natures de criminels dont le physique n'a rien d'anormal, il faut dire que c'est l'exception et que, dans la plupart des cas, la difformité de l'extérieur s'ajoute à l'anomalie de l'organisation psychique.

1° J'ai commencé par Sed..., un garçon de vingt ans, *sans parents avoués*, qui dès l'âge de seize ans avait été condamné pour vol à vingt jours de prison. Quelques mois après, il avait commis un deuxième vol et avait subi une peine du même genre. Toujours dans la même année le voilà récidiviste pour la seconde fois et condamné à trois mois de prison. L'année suivante, à ce qu'il raconte, il débute par un coup de couteau produisant une maladie très grave; mais ce qu'il y a d'inexplicable, c'est qu'il m'a été impossible de trouver dans le dossier la moindre trace de ce crime.

Il arrive tout de suite au meurtre dans les circonstances suivantes. Un jeune mendiant étranger avait tendu la main pendant tout un matin aux habitués du café de M... Le jour suivant, on le trouva mort dans le puits du cabaret où il logeait, en présentant sur son corps les traces évidentes d'un outrage tout récent.

Sed... se dénonça de lui-même. Il prétendait avoir commis ce meurtre pour se venger d'une pierre que l'enfant lui avait lancée le jour avant. Il raconta que, l'ayant trouvé endormi dans l'étable, il l'avait saisi dans ses bras et lui avait déclaré que, pour se venger, il allait le jeter dans le puits; ce qu'il exécuta malgré les prières et les pleurs de la

victime. Il niait très résolument de lui avoir fait toute autre sorte de violence.

Sed... eut le bonheur de trouver des magistrats aux entrailles paternelles. L'outrage à la pudeur fut exclu, et même, malgré sa confession, on alla jusqu'à dire qu'il n'y avait pas de preuve de la préméditation. C'est pourquoi l'accusation fut de simple meurtre. Le jury, ne voulant pas se montrer moins tendre que les magistrats, lui accorda des circonstances atténuantes, ce qui ne le fit condamner qu'à cinq ans de réclusion. Il sera libre de recommencer ses crimes dès l'âge de vingt-trois ans.

Examen psychologique. — Il s'agissait évidemment d'un viol suivi de meurtre, ce qui est confirmé par ses habitudes impudiques, qui obligèrent la direction de l'établissement à l'isoler complètement.

Voilà donc un sujet qui tour à tour se révèle voleur, sanguinaire, pédéraste et assassin. Tout cela avant l'âge de dix-huit ans. Il y a donc absence complète de tous les instincts moraux élémentaires qui forment ce qu'on appelle sens moral.

Il répondait à mes questions d'une manière indifférente, apathique, sans tâcher le moins du monde de s'excuser, comme s'il n'en valait pas la peine, excepté pour le viol, qu'il s'entêtait à nier. Le meurtre de l'enfant lui paraissait une affaire très insignifiante. Le plus profond égoïsme m'a été révélé par les seules préoccupations qu'il avait de sa santé un peu détériorée et de la date où sa détention devait avoir un terme. Il ne faisait que me questionner à cet égard, pendant que je tâchais de lui représenter l'horreur de son crime.

Examen anthropologique. — Il avait le *regard froid*, l'*œil fixe*, traits caractéristiques de l'assassin. Son crâne était *plagiocéphale* et sa figure présentait un défaut de symétrie très remarquable. Il avait enfin le *front petit et fuyant*, et un *prognathisme* exagéré, traits qui sont les plus saillants dans les races inférieures et dégénérées [1].

2° Le deuxième cas n'est pas moins intéressant, quoique moins compliqué. Ner..., un jeune homme, à dix-huit ans fut condamné à quinze francs d'amende pour avoir fait des dégâts sans aucun but d'utilité personnelle, mais par pur instinct de vandalisme. L'année suivante, le tribunal lui infligea trois ans de prison pour menaces et blessures. Il obtint la liberté provisoire et, pendant ce temps, fut déclaré apte au service militaire, qu'il aurait dû commencer après l'expiation de sa peine.

Le jour où il apprit cela, il dit à un de ses amis : « *Il me faut passer trois ans en prison et trois à l'armée; j'aime autant le bagne; c'est pourquoi je m'en vais tuer quelqu'un.* » Le soir il monte sur un char à bancs, et, prenant les rênes, il lance le cheval au galop, se croise avec

1. Le professeur Virgilio, directeur de la maison d'Aversa, ayant eu la bonté de m'accompagner dans cette visite et presque toutes les suivantes, relevait en même temps l'indice céphalique, mais j'omets ces mesures, qui n'ont pas beaucoup d'importance pour l'anthropologie criminelle.

une lourde charrette qui venait au pas, pousse dessus et s'en fait renverser. Il se relève, prend son pistolet et en ajuste deux coups à un pauvre vieillard, assis sur la charrette au rebours, et qui tombe foudroyé. Il décharge ensuite les autres coups sur le cocher, le manque et s'enfuit.

Examen psychologique. — On n'avait pas la moindre trace de l'assassin, mais les carabiniers soupçonnèrent aussitôt Ner..., à cause, disent-ils dans leur procès-verbal, de *son caractère sanguinaire.* Arrêté et reconnu par le cocher, il avoue, il raconte l'histoire dans tous ses détails sans exprimer le moindre repentir pour avoir tué un homme qui ne lui avait fait aucun mal. Il a gardé la même indifférence avant et après sa condamnation à quinze ans de travaux forcés (ce qui lui rendra sa liberté à l'âge de trente-cinq ans). Il a répondu brièvement à mes questions, souriant, apathique.

Voilà donc un type de criminel qu'on peut déterminer psychologiquement par l'absence du sens moral, même avant d'en avoir une nouvelle preuve par son physique anormal.

Examen anthropologique. — Ner... a l'œil *froid*, le regard calme et *apathique*, le front *bas et fuyant*, les oreilles difformes, les dents extrêmement longues, aiguës et placées dans un affreux désordre; presque *pas de barbe; — prognathisme* très marqué du maxillaire supérieur.

Quant à l'hérédité, son père était ivrogne et à moitié fou. Ner... est enfin d'une gracilité extrême, et présente des traces de scrofules, cette maladie caractéristique des familles dégénérées.

3° Tuf..., paysan, veuf à vingt-huit ans, épousa une jeune femme d'une remarquable beauté. On lui avait promis quelques centaines de francs de dot, mais la misère de la famille de sa femme en faisait toujours retarder le payement. Il en vint à regretter de n'avoir pas épousé la sœur de sa première femme, qui avait des économies. Il commença à maltraiter sa jeune épouse, à la frapper, à lui faire toutes sortes d'injures. Elle avait un caractère doux qui lui empêchait de réagir, et assez de dignité pour ne pas raconter ses malheurs à des indifférents. Elle sanglotait quelquefois seulement avec ses amies les plus intimes.

Une nuit, Tuf... l'arrache de son lit, la jette à terre, lui applique les genoux sur la poitrine, et, de ses mains, lui serre la gorge. Elle le prie de la laisser vivre, pleure, se débat... Le supplice dure *une demi-heure*; c'est l'assassin lui-même qui le raconte. Enfin il la relève, la traîne après lui dans la cour et la jette dans un puits. Le matin les voisins découvrent le corps, le retirent du puits. Tuf... voit bien qu'on le soupçonne, mais ne se soucie pas de se défendre; il avoue cyniquement, ennuyé de chercher des prétextes. Le seul mobile a été la cupidité; il voulait se défaire de sa femme pour épouser l'autre qui avait de l'argent. Il n'a pas le moindre remords. Très superstitieux du reste; il porte au cou un rosaire, et invoque la Vierge à chaque instant.

Hérédité. — Tuf... n'est que l'échantillon le plus parfait d'une famille

de brutes. Son père était ivrogne, querelleur, et l'un des hôtes les plus fréquents de la prison communale.

Un frère de Tuf..., âgé de trente-sept ans, avait été condamné plusieurs fois pour vol, coups, blessures, dégâts volontaires. A peine la justice s'est-elle emparée de Tuf, son frère cadet, non moins digne que l'autre, dévalise sa maison; l'aîné arrive et, de peur d'être volé de sa part, le frappe et le défigure à coups de dents.

Anthropologie. — J'ai remarqué la difformité des oreilles, le *front bas et fuyant*, les cheveux *crépus, presque laineux*, comme ceux d'un noir africain, très peu de force musculaire (ce qui explique la longue durée du supplice de sa femme). Son crâne est *ultra-brachycéphale* et *scaphocéphale,* Enfin, la prunelle de ses yeux ne réagit que très légèrement aux excitations douloureuses [1].

4° Cost... tua d'un coup de fusil un enfant qui passait à côté de lui et qui ne le connaissait même pas. N'ayant rien à dire pour sa défense, il nia d'avoir tiré le coup de fusil, quoique plusieurs témoins l'aient vu coucher en joue le malheureux enfant.

Anthropologie. — Il est *microcéphale* et *scaphocéphale, très prognathe,* et a la partie inférieure de sa figure extrêmement longue (*dolicoprosopie*). Il est complètement dépourvu de barbe; *son front est remarquablement étroit et fuyant.* Il souffre d'une encéphalopathie qui a paralysé tout le côté gauche. Il parle à peine et a le regard vide. Son père était imbécile.

Voilà un type de criminel où l'anomalie physique et morale est excessive et tout à fait pathologique. C'est ce qui rend ce cas moins intéressant pour nos recherches.

5° Turc..., âgé de trente-quatre ans, était connu pour son caractère violent et querelleur. Il avait demandé une permission de chasse, qui lui avait été refusée. Il avait à son service un garçon qui, un beau jour, le quitta. Turc... se met aux aguets et le tue d'un coup de fusil. Le meurtre n'avait eu d'autre mobile que le dépit de Turc... pour avoir été quitté par son domestique.

Psychologie. — L'anomalie morale est, dès ce moment, évidente. Il a tué pour se venger, et se venger de quoi? De ce qui, pour lui, était une offense très grave, pendant que toute autre personne n'y aurait vu tout au plus qu'un manque d'éducation. Voilà donc ce qu'on appelle dans le langage ordinaire une disproportion entre la cause et l'effet, et qui, réellement, est une disproportion explicable par l'anomalie psychique de l'agent. Un autre, à sa place, eût été simplement vexé par la conduite de son domestique; pour lui, c'est un affront qui ne peut être réparé que par un meurtre.

Hérédité. — La mère de Turc... est morte en état de démence; son

1. Tuf... a été depuis condamné à mort par la cour d'assises.

frère était très excentrique et méchant. Turc... a eu trois enfants morts d'éclampsie en bas âge.

Anthropologie. — Il est *trochocéphale*, anomalie crânienne très remarquable et qui est l'exagération de la brachycéphalie. Sa figure est excessivement courte (*brachyprosopie*) [1].

6° 7° et 8°. J'ai fait suivre l'examen de ces cinq types sanguinaires, dénués de sens moral, celui de trois autres dont le caractère principal est l'*impulsivité*, c'est-à-dire le manque de résistance aux impulsions de la colère ou à la surexcitation nerveuse produite par l'alcoolisme, par l'hérédité de parents alcoolisques, convulsionnaires, fous ou épileptiques.

Cette classe de criminels forme l'anneau qui relie les malfaiteurs par instinct aux délinquants occasionnels. En effet, quoique le crime ait chez eux un germe dans l'organisme individuel semi-pathologique, ce germe resterait improductif et latent s'il ne s'y ajoutait quelques vives impulsions du monde extérieur, de sorte que, comme chez les délinquants occasionnels, le crime a l'aspect d'une réaction; toutefois cette réaction n'est pas proportionnée à l'impulsion extérieure.

C'est le plus souvent une querelle, des gros mots, des injures, sans coups, sans armes, qui suffisent pour produire la résolution du meurtre et la faire réaliser sur-le-champ. Les anomalies du crâne et le type des races inférieures, que l'on remarque si fréquemment dans le criminel par instinct, sont presque toujours absents dans le type impulsif, mais en revanche on trouve, dans ces individus, des anomalies nerveuses ou d'autres maladies frappantes.

Voilà les trois sujets appartenant à cette classe que j'ai examinés après en avoir deviné le type d'après la lecture des pièces de leurs procès.

Jav..., vingt-cinq ans, déjà condamné trois fois pour coups, blessures, menaces, outrage à la pudeur. Il avait été arrêté dernièrement, ayant tiré un coup de fusil à sa jeune femme après s'être querellé avec elle. Les frères de son père étaient morts d'apoplexie, ses enfants à lui venaient de mourir d'éclampsie. Il nous avoua qu'il était grand buveur de vin et de liqueurs. Il avait une *hémiatrophie faciale*, mais pas d'autres anomalies anthropologiques ; œil très brillant, physionomie agréable.

Carn..., vingt-cinq ans, condamné *neuf fois* pour coups, blessures, menaces, etc., venait d'être arrêté pour tentative de meurtre *en rixe*.

Tous ses frères avaient eu des comptes à régler avec la justice. Son père était ivrogne, et, lui-même, un buveur incorrigible.

On ne remarquait dans sa figure qu'une hémiatrophie faciale peu prononcée. Œil doux, traits réguliers.

Brun..., trente-huit ans, déjà condamné à des peines très graves pour blessures, outrage à la force publique, meurtre.

1. Turc... a été, depuis, condamné pour *simple meurtre* à 15 ans de travaux forcés.

Il était arrêté sous l'imputation de tentative d'homicide à coups de pistolet.

Des oncles et des cousins à lui étaient fous. Il était ivrogne, très nerveux et excessivement susceptible au froid. Crâne normal, brachicéphale; aucune anomalie frappante; traits réguliers; expression douce.

9° J'ajoute une observation toute récente. Il s'agit d'un criminel par instinct, d'un satyre-assassin, à ce que je pense, qui probablement restera impuni par défaut de preuves.

Ad..., vingt-trois ans, apprenti coiffeur, a enlevé une jeune fille de quinze ans et l'a fait disparaître. Il est arrêté sous l'imputation de rapt. Voilà déjà cinq mois, et la jeune fille n'a pas été retrouvée. Il se déclare innocent et prétend ne l'avoir jamais connue, pas même comme voisin.

Examen psychologique. — Je suis allé l'interroger en compagnie du juge d'instruction. Nous nous sommes aperçus tout de suite avoir affaire à un criminel endurci, un de ceux qui n'avouent jamais. Il a commencé par nier avoir subi des condamnations précédentes, malgré les documents que nous lui avons lus et qui établissaient la récidive. Il s'est même entêté, jusqu'à ce que, menacé d'être laissé sans lui faire rendre son interrogatoire, il a feint tout à coup de se souvenir d'une condamnation pour vol.

Il a continué ainsi de mensonges en mensonges, sans se laisser troubler par notre incrédulité, impassible à l'idée qu'on allait le soupçonner auteur de l'assassinat de la jeune fille, sans trahir par aucun mouvement la terreur de la guillotine ou du bagne à perpétuité, insensible à toutes sortes de reproches et de soupçons. On a eu beau insister; impossible d'obtenir la moindre réaction, la moindre expression de quelques sentiments d'honneur, d'amour-propre, d'indignation.

Examen anthropologique. — Type parfait de criminel-né : *bosses frontales proéminentes*, lèvres grosses, épaisses, sensuelles, *prognathisme* maxillaire, *longueur énorme* de la partie inférieure de la figure; cheveux *crépus* et *touffus, pas de barbe*, saleté dégoûtante. Au moral et au physique donc, le spécimen d'un sauvage.

Ces premières recherches ont, comme on le voit, confirmé la théorie du type criminel.

Les meurtriers que j'ai choisis sans les avoir jamais vus, uniquement parce que je soupçonnais leurs anomalies psychiques, m'ont donné la preuve de la plus parfaite insensibilité morale, du manque le plus complet de sens moral, et à cela il s'est toujours ajouté quelques anomalies physiques frappantes, surtout celles qui ont rapport aux races inférieures, savoir le prognathisme, le front fuyant, le manque de barbe, les cheveux crépus, etc. Leur figure est presque toujours laide et repoussante, l'œil terne, éteint, l'esprit lourd, la parole lente et brève. Les criminels impulsifs, au contraire, quoique malades et souvent mal

conformés, n'ont aucune expression sinistre; leur anomalie se réduit au désordre ou à la faiblesse du système nerveux. Ce sont des organismes pathologiques, pendant que les premiers sont une variété de l'espèce humaine, les représentants peut-être, au sein de notre civilisation, des hommes préhistoriques ou sauvages, des phénomènes de réversion, ou, si l'on veut, de dégénération, ce qui, au fond, revient au même, au point de vue du criminaliste.

M. Tarde, dans un article rempli de remarques profondes et originales sur la question du type criminel[1], s'oppose à l'idée, avancée par M. Lombroso, que la criminalité ne soit que la « sauvagerie survivante », tout en admettant « des ressemblances anatomiques et physiologiques *incontestables* » entre le criminel-né et le sauvage préhistorique ou actuel. « Le premier est plutôt un monstre, dit-il et, comme bien des monstres, il présente des traits de régression au passé de la race ou de l'espèce, mais il les combine différemment, et il faudrait se garder de juger nos ancêtres d'après cet échantillon » (page 617).

Quant à la réalité du type criminel, M. Tarde ne la conteste pas, mais il y voit presque un type *professionnel*, comme celui du paysan, du marin, du prêtre, etc., types reconnaissables, quelles que soient la race et la nationalité de l'individu. Il ne s'agit pas seulement d'habitudes musculaires et nerveuses identiques nées de la routine d'un même métier et capitalisées en traits physiques acquis. « Certains caractères anatomiques apportés en naissant, d'ordre exclusivement vital et nullement social dans leurs causes, formés par génération seulement et où l'assimilation n'entre pour rien, font partie du signalement moyen propre à *chaque grande profession*, sinon à chaque grande classe sociale » (page 620).

C'est une hypothèse qui, l'auteur même en convient, aurait plus de chance d'être vérifiée si « nulle barrière factice ne s'opposait au meilleur emploi possible des vocations individuelles. » Alors il ajoute : « Dans chaque profession il n'y aurait que des gens nés et jusqu'à un certain point conformés pour elle » (page 623).

On pourrait se demander si, tout en étant entièrement libre de choisir son état, ce choix en serait plus éclairé. Pourrait-on savoir si l'on a réellement les aptitudes nécessaires pour avoir du succès? N'est-on pas très souvent le jouet d'une illusion quant à la vocation qu'on prétend avoir? C'est pourquoi il est très peu probable que, à l'avenir, le type professionel se distingue plus clairement qu'aujourd'hui. Quant à la facilité de distinguer un paysan d'un soldat, et un prêtre d'un ouvrier, je doute fort que ce soit pour bien d'autres signalements que la conformation physique.

Comment expliquer d'ailleurs que les caractères psychologiques et physiologiques du criminel-né se rencontrent si peu fréquemment dans les vrais délinquants de profession, les *pick-pockets*, par exemple? Ce

1. Voir *Revue philosophique*, n° de juin 1885.

sont pourtant les récidivistes les plus endurcis, les incorrigibles par excellence, pendant que des criminels présentant les caractères les plus saillants du type n'ont presque jamais le temps de devenir habituels. Ils frappent souvent, dès le commencement, un grand coup qui les mène tout droit au bagne ou à l'échafaud ; et, en tout cas, ce sont précisément ceux auxquels le crime ne rapporte généralement pas autre chose que l'assouvissement d'un instinct féroce.

Les types professionnels de M. Tarde n'ont pas, d'ailleurs, été étudiés jusqu'à présent. L'existence en est donc douteuse, quoiqu'elle ne soit pas invraisemblable; on peut en effet harmoniser cette idée avec celle de la localisation des facultés intellectuelles, qui cependant n'est encore qu'une hypothèse.

Notre type criminel, au contraire, a déjà été précisé par un grand nombre d'observations, et, soit qu'on le considère comme un phénomène de réversion ou comme une simple monstruosité, il n'en est pas moins vrai que ce type se rapproche beaucoup des races inférieures de l'humanité, dont le criminel a en même temps les instincts, les convoitises, la légèreté, la volubilité et l'imprévoyance.

R. Garofalo,
Subst. du Procureur du Roi, à Naples.

Naples, le 28 septembre 1885.

LES PREMIÈRES EXPÉRIENCES SUR L'ACTION DES MÉDICAMENTS A DISTANCE[1]

Un jour, à la clinique médicale de l'École de Rochefort, il nous est tombé dans les mains un nommé V..., atteint de grande hystérie. Au moment où nous avons commencé à l'étudier, il sortait d'une série d'attaques qui l'avaient laissé hémiplégique avec hémianesthésie sensitivo-sensorielle à droite. Cet homme était en même temps des plus impressionnables à toutes les pratiques de l'hypnotisme.

Nous nous mîmes à étudier l'action des métaux. L'argent, le plomb furent absolument inactifs; le zinc, le cuivre, le platine, le fer, l'acier, eurent chacun une action différente; les uns, le fer, l'acier, produisaient le transfert; d'autres, le zinc, le cuivre, le platine, amenaient au lieu d'application des douleurs, du tremblement, de la congestion vasculaire. L'or eut une action particulièrement frappante. Le contact d'un objet d'or sur la peau produisait aussitôt une douleur atroce de brûlure; une bague en or, un bouton de manchette qui par mégarde touchait les doigts, le visage du malade, lui faisaient pousser un cri. A travers les vêtements, à travers la main fermée de l'expérimentateur, le malade ressentait de la douleur. Bien souvent nous avons glissé dans son lit, sans qu'il s'en aperçût, tantôt une pièce d'or, tantôt une pièce d'argent; celle-ci restait ignorée; la première produisait

1. Séance du 28 décembre 1885 (M. Charcot président).

bientôt une vive douleur; le malade se tournait vivement, cherchait jusqu'à ce qu'il eût éloigné l'objet gênant. De même en tenant à 10, 15 centimètres de distance, un objet d'or, en dehors du regard et de l'attention du malade, c'était comme un charbon ardent. Encore n'était-ce pas seulement un phénomène subjectif. Un jour que dans une violente crise d'agitation en somnambulisme, à l'asile de Lafond, notre confrère M. le docteur Mabille dut, pendant plusieurs heures, aider à maintenir V..., une bague qu'il portait au doigt produisit au poignet de V... une vraie brûlure avec phlyctène et plaie consécutive.

Que de fois nous avons approché des objets, montre, porte-crayon en bronze d'aluminium, qu'au premier coup d'œil on ne pouvait distinguer des bijoux d'or! Jamais le malade ne s'y est trompé une seconde.

Le mercure agissait comme l'or; nous nous en sommes aperçu un jour que nous avions mis un thermomètre; la sensation de brûlure fut instantanée, et pourtant dans un thermomètre le mercure est complètement enfermé dans le verre.

M. le docteur Mabille mit un jour sur l'avant-bras un thermomètre entièrement recouvert d'étoffe pour que le malade ne le reconnût pas; au point de contact il se fit une brûlure, un soulèvement de l'épiderme, une plaie à la suite.

Voulant poursuivre cette série si curieuse des métaux, nous eûmes recours à leurs composés, pour nous assurer de leur action. Le chlorure d'or en solution, enfermé dans un flacon bouché, agit comme son métal, mais avec moins de violence. Le contact put se prolonger et produisit le transfert. Le nitrate de mercure en flacon eut également les effets atténués du mercure métallique, et amena le transfert.

Les sulfates de fer, de zinc, de cuivre, avaient l'action de leur métal; le nitrate d'argent, les carbonate et sulfate de plomb furent inactifs comme leur composant métallique.

Il était donc démontré que les sels agissaient comme leur métal, et cette donnée facilitait les expériences ultérieures.

Le métal gazeux, l'hydrogène, pouvait encore être essayé sans être en combinaison. Une éprouvette pleine d'hydrogène fut mise en contact avec la main, puis on dirigea un jet de ce gaz sur le bras et sur la nuque. Dans les deux cas, il se produisit des mouvements rythmés du membre droit, un rire spasmodique; la verge entra en érection et la physionomie prit une expression de satisfaction voluptueuse.

Des contre-épreuves furent faites avec un jet de gaz carbonique, avec un courant d'air léger, qui ne produisirent jamais cet effet spécial d'excitation génésique.

Ayant l'intention de poursuivre ces recherches sur les métaux alcalins, qui ne sont pas maniables à l'état libre, nous avons pris un gros cristal d'iodure de potassium enveloppé de papier et l'avons appliqué sur l'avant-bras. Bientôt survinrent des bâillements et des éternuements.

Dans ces deux derniers essais, alors que nous cherchions les effets des métaux : effets locaux, douleur, convulsions; effets généraux de transfert, nous obtenions, à notre grande surprise, avec l'hydrogène une excitation génésique, avec l'iodure de potassium des mouvements de bâillement, d'éternuement surtout, qui rappelaient l'action physiologique et médicamenteuse de cette substance.

Ceci se passait le 22 mai 1885, en présence de plusieurs de nos collègues.

Ces faits nous poussaient dans une voie nouvelle et bien plus large. Il ne s'agissait plus de métaux ou de composés métalliques; nous devions rechercher les effets médicamenteux et toxiques. Allions-nous reproduire, par une simple application extérieure, l'action physiologique des corps les plus variés?

Le surlendemain, 24 mai, un morceau d'opium brut enveloppé de papier est placé sur la tête de V... En moins d'une minute, les paupières se ferment, les muscles tombent en résolution; V... est complètement endormi, la tête repose sur l'oreiller, la physionomie est tranquille, la respiration ample et régulière. On l'appelle en lui criant aux oreilles, on lui ouvre les yeux, on le secoue, rien ne le tire du sommeil; un objet d'or est impunément posé sur différentes parties du corps; il ne sent rien. Après dix minutes, le réveil se fait spontanément; V... se frotte les yeux, a des pandiculations, des bâillements, comme au sortir d'un sommeil ordinaire. On renouvelle l'expérience en changeant le lieu d'application : sur le front, la nuque, le côté droit ou gauche de la tête, la main et jusqu'à la plante des pieds, l'effet est toujours le même.

Le lendemain, 25 mai, toujours en présence de plusieurs collègues de plus en plus intéressés à nos expériences, nous essayons la série des alcaloïdes de l'opium. Un paquet de morphine dans du papier, appliqué sur le front, après une minute, donne un sommeil calme, avec respiration ample et facile, qui dure cinq minutes. Le réveil est progressif.

Un flacon de narcéine procure un sommeil tranquille avec balancement de la tête de droite à gauche. Le réveil est brusque et s'accompagne d'une sensation de froid.

Un fragment de codéine sur le front donne immédiatement le sommeil, avec respiration stertoreuse et ronflement. Après six minutes, la respiration est plus facile et plus lente. Après douze minutes, survient le réveil qui s'accompagne de nausées et de sensation très vive de froid.

Un flacon de narcotine au contact du poignet droit donne quelques convulsions de la face du même côté, et, au point d'application, une sensation de brûlure qui oblige d'enlever le flacon. On le remplace par un flacon de chlorhydrate de narcotine. Quelques mouvements se produisent dans le bras et dans la face, mais le contact peut être prolongé; le sommeil survient, dure un quart d'heure et est suivi de douleurs de tête qui arrachent des plaintes.

La thébaïne a occasionné un sommeil entrecoupé de secousses vulsives générales.

Les divers alcaloïdes de l'opium avaient donné une action comm la sommeil avec des phénomènes spéciaux à chacun d'eux, do plus important est la convulsion de la narcotine et de la thébaïne.

Les jours suivants, les expériences furent poursuivies. Un fl d'atropine est mis au contact de la plante du pied; après trois seco le sujet reste immobile, les yeux ouverts; bientôt les paupièr ferment, les yeux sont convulsés, et après quelques instants les pu se dilatent. Au réveil, il existe de la photophobie. En faisant l'atropine pendant l'action de la morphine ou de la narcéine, les pu contractées se dilatent.

Le chloral dans du papier, appliqué sur le bras, en moins d minute donne un sommeil avec ronflement.

La nicotine appliquée sur plusieurs régions ne donne absolu rien.

Un flacon de digitaline à la plante du pied amène presque imm tement des efforts de vomissements, de crachotements; le poul faible et inégal, la respiration suspirieuse, entrecoupée. Ces ph mènes arrivèrent à une intensité qui alarma sérieusement plusi médecins qui assistaient à l'expérience.

Le sulfate de quinine en flacon n'eut aucun effet; appliqué dire ment sur le front, la tête se mit à trembler, et à la fin de l'actio sujet accusa une violente céphalalgie.

De même la caféine en flacon n'eut aucun effet; appliquée dire ment sur le bras, il y eut une violente excitation, de très longue du avec accélération notable du pouls et de la respiration.

Un des jours suivants, le malade étant couché le soir, on glisse s son oreiller un paquet de feuilles de jaborandi. En moins d'une min les paupières se ferment, le sommeil survient avec résolution comp Trois minutes après, le sommeil cesse, la salive coule de la bou filante; la peau est humide; le malade s'essuie, se plaint de chal En reprenant conscience, il annonce un goût sucré au moment o boit du lait ou lorsqu'il met une cigarette à ses lèvres. Cette ac saccharifiante de la salive, consécutive à l'action de la pilocarpine si lée par M. Vulpian, nous était inconnue; c'est le malade qui nous apprise. Nous ferons remarquer que dans cette expérience la substa active n'avait eu aucun contact avec la peau, était même demeu éloignée.

Ici s'arrête la première série de nos expériences et, nous osons dire, la plus importante et la plus décisive. Comme on pense bi malgré toute notre réserve, elles avaient fait du bruit et ému l'opini dans l'École de médecine. Tous les médecins qui avaient voulu v étaient surpris autant que possible, mais absolument convaincus de réalité de ces phénomènes. Parmi ceux qui n'avaient pas vu, com c'est l'ordinaire, se trouvaient tous les opposants. Les uns niaient ré

lument, sans daigner s'expliquer davantage. D'autres regardaient V..... comme un habile simulateur qui se jouait de nous.

Tous les médecins qui ont manié des hystériques, qui ont fait de l'hypnotisme, de la suggestion et autres pratiques analogues, savent parfaitement qu'il est toujours possible de dépister la simulation. Nous ne nous attarderons pas à le démontrer.

Ces procédés à notre égard ne pouvaient nous laisser indifférents, venant de personnes dont nous devions attendre de la bienveillance, mais ils ne pouvaient nous arrêter un instant, car nous savions que c'est l'accueil réservé à toute idée vraiment nouvelle qui trouble la douce quiétude de la routine. Nous savions, du reste, que ces attaques n'avaient point été épargnées aux Burq, Liégeois, Azam et autres ; en si bonne compagnie, nous pouvions passer outre.

D'autres objections, celles-ci scientifiques, nous étaient faites en même temps; nous sommes loin de les dédaigner, nous y reviendrons plus loin. Il est préférable auparavant de continuer l'exposition des faits.

Un de nos collègues de l'École, M. Cunisset, professeur de physique, prépara deux paquets qui furent présentés sans que nous sachions ce qu'ils renfermaient. Le premier fit dormir, avec bâillements et nausées au réveil : il contenait de l'opium. Le second produisit une brûlure intolérable : c'était un sel de mercure. Nous considérons cette expérience comme étant d'une très grande importance.

A ce moment, on nous signala en ville une femme nommée Victorine M..., atteinte de grande hystérie.

Ayant examiné cette femme, nous nous sommes assurés de la réalité de sa maladie; elle était analgésique à droite et hyperesthésiée à gauche; nous avons pu la faire passer par toutes les phases du grand hypnotisme à l'aide des moyens les plus variés. Ces constatations faites, nous avons essayé les médicaments.

Un paquet de chloral, après cinq minutes d'application sur la tête, a amené un sommeil calme avec réveil facile.

Un fragment d'iodure de potassium, sur le front et la nuque, amène des bâillements répétés, mais pas d'éternuement.

Un morceau d'opium la plonge dans un sommeil profond avec réveil lent.

Une feuille de jaborandi sur le front donna du sommeil, du hoquet, du mâchonnement, de la salivation et le goût sucré de la cigarette, avec sensation de chaleur et moiteur de la peau.

Nous avions donc deux sujets qui réagissaient d'une façon semblable, ce qui nous permettait de comparer et donnait une plus grande portée aux résultats acquis.

Un jour l'un de nous, traversant le jardin botanique, cueille quelques feuilles et fleurs de valériane, les enveloppe de papier et, bientôt après, les place dans la main de V... Celui-ci tombe d'abord en sommeil tranquille, mais bientôt et tout à coup il se lève; les yeux ouverts, la

tête baissée, il marche en cercle à gauche. Il renifle fortement, se jett à terre, gratte, fait un trou avec ses ongles, enfonce son visage dans l trou; se relève brusquement, trépigne, reprend son mouvement de ma nège, refait un nouveau trou, y enfonce le nez en reniflant. Cette scèn a duré plus d'un quart d'heure et, par sa violence, a fort embarrass l'expérimentateur, qui se trouvait alors seul avec le malade, bien loi de se douter de ce qui allait survenir. Nous l'avons renouvelée sou vent, et l'avons vue à peu près identique chez la femme Victorine M.

Une autre fois, nous avons appliqué sur le bras de V... une graine d noix vomique enveloppée de papier. La douleur fut atroce ; le sujet f un bond en poussant un grand cri, et se mit à déchirer la peau à l région qui avait subi ce contact. Cette noix vomique fut égarée dans l chambre. Le soir le malade, la prenant pour un petit caillou, la ramasse pousse le même cri, et la main se contracture immédiatement, retenan la graine, qui fut arrachée à grand'peine et avait imprimé profondémen ses arêtes dans la paume de la main. Nous n'avons jamais osé renou veler cette expérience, mais souvent nous nous sommes frotté la mai avec une noix vomique, et, touchant alors notre sujet, il éprouvait immé diatement un agacement très vif.

Sur la femme, nous avons un jour glissé une de ces graines dans son bas; le contact fut très prolongé et l'action convulsivante si vive, surtout sur le diaphragme, les muscles du thorax et du larynx, que l'expérience fut réellement émouvante pour nous et nos collègues des écoles de Brest et de Toulon, qui y assistaient, MM. les professeur Merlin, Thomas, Fontan et Bertrand.

Un de nos collègues de la marine à Rochefort, M. le docteur A. Marti apporta chez Victorine M... un flacon dont il ne nous dit pas le co tenu. Nous l'avons présenté tout bouché, et il se produisit, la fem étant couchée sur le tapis, des mouvements très lents d'ondulation, reptation de tout le corps avec rotation, le ventre servant de piv suivis de mouvements de coït, la main droite à la vulve, la physionom prenant une expression très voluptueuse. Le flacon contenait de teinture alcoolique de cantharide.

Le lendemain, le même flacon fut présenté à V..., qui nous ren témoins d'une scène de lubricité des plus amusantes, mais impossi à décrire.

Cette teinture alcoolique de cantharide nous conduisit à essayer sé rément la *poudre de cantharide*, qui donna la même action, et l'*alco fort*. Cette dernière substance nous donna, sur nos deux sujets, une violente ivresse avec tous ses phénomènes, excitation cérébrale, parole embarrassée, titubation, vomissements, mictions répétées. Les scènes furent si complètes qu'elles dépassèrent toute attente, toute prévision.

Sûrs alors de la réalité des faits, nous avons prié M. Duplouy, directeur de l'École, et tous nos collègues médecins de marine à Rochefort, de venir en être témoins. Nous avions déclaré à l'avance que nous acceptions toute expérience qu'il plairait à chacun de faire. M. Duplouy

présenta sans succès un flacon de tabac en poudre, mais nous avions prévenu déjà que le tabac, la nicotine ne produisaient rien, ce que nous supposions dû à l'usage habituel du tabac à fumer. Un autre flacon, présenté par un des assistants, produisit quelques vomissements, de la salivation, un peu de diaphorèse. C'était du jaborandi. Toute la réunion fut témoin d'une superbe ivresse alcoolique; puis un tube que nous croyions contenir de la cantharide donna l'action de la valériane. Toute l'assistance fut témoin de notre stupéfaction et reconnut l'erreur. La valériane et la cantharide étaient dans des tubes semblables, qui avaient été pris l'un pour l'autre. Cette erreur est des plus significatives.

C'est à ce moment, juin 1885, que V... fut envoyé à l'asile de Lafond (La Rochelle). Là, notre confrère M. le médecin en chef Mabille a répété et continué ces recherches. Son concours, son témoignage nous ont été des plus précieux; sa complaisance nous a permis de les poursuivre parallèlement sur les deux sujets.

Sur la femme Victorine M..., l'*eau de laurier-cerise* a produit une extase religieuse prolongée avec visions, suivie de convulsions thoraciques et diaphragmatiques. Ce phénomène fut si surprenant et si beau que, non contents de le renouveler à plusieurs reprises, nous avons varié les essais. Par comparaison, nous avons présenté l'*essence de mirbane* diluée qui, comme on sait, est de même odeur que l'essence d'amande amère, quoique de composition bien différente. Il était impossible que l'odorat ne s'y méprît pas; l'extase religieuse ne s'est pourtant pas produite. D'autre part, une solution faible d'acide cyanhydrique ou de cyanure de potassium a amené les convulsions diaphragmatiques et thoraciques, pendant que la solution diluée d'huile volatile de laurier-cerise donnait l'extase religieuse seule sans convulsions à la suite. Nous avions fait ainsi l'analyse de l'eau de laurier-cerise. Toutes les essences, les éthers, ont amené des hallucinations variées. L'essence d'absinthe a produit une épilepsie spinale caractérisée.

Nous avons varié aussi les alcools. L'alcool éthylique donnait une ivresse gaie; l'amylique, une ivresse furieuse; l'aldéhyde, une ivresse sombre; une bouteille de champagne, une scène pleine d'entrain, avec danses, chants joyeux.

Nous terminerons cette série par deux applications thérapeutiques de la méthode, qui n'ont jamais manqué leur effet brillant.

Le *valérianate d'ammoniaque* en solution diluée arrête instantanément les attaques convulsives les plus violentes. Le camphre fait disparaître les contractures.

Nous prions nos confrères de vouloir bien rechercher ces actions et, dans les crises d'hystérie, présenter quelques instants, en un point quelconque du corps, un flacon de valérianate d'ammoniaque bouché, car l'odeur est flagrante, et la dose, pour être calmante, doit être des plus ménagées. Près des membres contracturés, qu'ils présentent un flacon ou un morceau de camphre, et nous avons bon espoir qu'ils verront l'accident se dissiper à l'instant.

Si importants que fussent les résultats acquis, nous avions intérêt de savoir si nos sujets avaient des réactions tout exceptionnelles, ou, ce qui était plus vraisemblable, si ces actions ne devaient pas se retrouver avec des degrés et des nuances chez tous les nerveux, tous les hystériques au moins.

Nous avons mis un flacon de chloral bouché dans la main d'une hystérique simple, et, malgré des efforts évidents, malgré une conversation animée, elle a succombé bientôt à un sommeil invincible. Malheureusement nous n'avons pu continuer à expérimenter sur cette femme.

A Paris, au service de M. Charcot, deux ou trois hystériques nous ont donné l'ivresse alcoolique avec titubation, vomissements et le reste. M. Féré a renouvelé ces expériences. Dans le service de M. Dumontpallier, nous avons aussi obtenu quelque succès.

C'est alors que nous avons communiqué au Congrès de Grenoble (août 1885) les résultats acquis. M. le directeur Duplouy voulut bien, de son autorité scientifique, appuyer une communication qui pouvait soulever plus d'un doute. Malheureusement, nous ne pouvions montrer les faits aux membres du Congrès. Nous devons donc doublement remercier de son appui notre éminent directeur. Cette publication avait pour but d'appeler l'attention des neuro-pathologistes et de les porter à renouveler nos expériences, vérifier nos résultats, joindre leurs efforts aux nôtres dans la détermination de ces phénomènes nouveaux.

Un peu plus tard, comme l'un de nous se trouvait à Toulon, on lui signala un matelot qui était aisément hypnotisé par un médecin de marine, M. Pascal. Des expériences furent tentées avec ce jeune collègue, qui, seul, avait de l'influence sur cet homme. Pas plus que ceux qui avaient essayé auparavant, nous n'avons pu réussir à l'endormir. Des médicaments lui furent présentés sans succès à l'état de veille. Mais une fois en somnambulisme, l'alcool produisit l'ivresse; le chloral, un sommeil profond, pendant lequel aucune excitation n'agissait, et l'hypnotiseur habituel n'était pas plus entendu que les autres personnes. C'était bien autre chose que le sommeil hypnotique. Après dix minutes de cette action, évidemment due au chloral, le sujet se remit spontanément en état de somnambulisme d'où il était parti, se retrouva en communication avec celui qui l'avait endormi et, un instant après, par son ordre, revint à l'état de veille. L'hypnotisme avait agi pour placer la sensibilité au point nécessaire à l'action extérieure du médicament, et ces deux influences s'étaient superposées sans s'influencer l'une l'autre.

A Toulon encore, nous avons vu, avec notre excellent collègue le professeur Félix Thomas, une femme hypnotisable qui a subi l'action de plusieurs substances. Après l'avoir fait passer par différentes phases de l'hypnotisme, lui avoir fait des suggestions pour nous assurer de son impressionnabilité, on approcha de la tête, du cou, plusieurs flacons débouchés, chloral, alcool, eau de laurier-cerise; tous restent inactifs à l'état de veille comme durant le somnambulisme. Avec le chloral, dont elle sentait bien l'odeur, on lui dit que cette substance va lui donner

de l'entrain, de la gaieté, qu'elle chantera et jouera du piano avec encore plus de brio que d'ordinaire. Mlle X... obéit à cette suggestion, rit, cause avec vivacité; le chloral ne produit donc rien tout d'abord, cependant un peu plus tard elle a la gorge irritée, un goût fort, une odeur éthérée qui l'incommodent.

Cette action était bien insuffisante pour être démonstrative. Le docteur Thomas prend un flacon de solution de morphine dans l'eau de laurier-cerise à 2 p. 100 et le place tout bouché dans la main du sujet.

Après une courte période d'agacement, Mlle X... se renverse sur son siège, endormie, mais restant en relation avec nous; elle a une hallucination agréable, se retrouve au milieu de sa famille, qu'elle chérit, et qui est éloignée d'elle depuis longtemps.

L'hallucination persistant sans varier, nous substituons à la morphine un flacon de racine de valériane, qui produit aussitôt une excitation considérable; la main brûle, Mlle X... ne peut demeurer tranquille et veut jeter le flacon.

Nous substituons un flacon de chloral, toujours bouché, et presque aussitôt le calme renaît. Un flacon d'eau de laurier-cerise donne une sorte de ravissement au ciel. Un flacon d'alcool amène l'hallucination de bêtes effrayantes, que l'ammoniaque fait cesser.

Plusieurs fois nous repassons ces diverses substances sans ordre et indifféremment. Les mêmes tableaux se reproduisent.

Nous n'avons guère ici, il est vrai, que des impressions psychiques, mais ces impressions ont été spéciales à chaque substance. Les médicaments n'ont agi que par contact direct du vase qui les contenait, alors qu'approchés, débouchés, les vapeurs, les odeurs les plus vives, les plus caractéristiques, n'avaient rien fait.

Pendant que l'un de nous, retenu loin de Rochefort, s'efforçait de généraliser les résultats acquis, l'autre, poursuivant sur nos deux anciens malades, cherchait à préciser les conditions expérimentales, la distance à laquelle agissait la substance, les différences de son action en vases scellés, ou bouchés, ou débouchés, la dose nécessaire, la dilution.

Nous espérions arriver à ébaucher la formule des lois des actions médicamenteuses à l'extérieur. Dans cet ordre d'idées nous n'avons rencontré encore que résultats paradoxaux et contradictoires. Des retours d'anciennes impressions se produisant à contre-temps troublaient toutes nos conclusions. C'était la dernière action produite ou celle qui avait été répétée le plus souvent qui revenait hors de propos, par un véritable souvenir inconscient, quand la substance présentée était placée dans de mauvaises conditions pour agir franchement.

Nos sujets peu à peu devenaient moins sensibles, par une sorte de transformation lente, mais continue.

Nous en étions là lorsque nous avons reçu la visite de M. Ch. Richet, avec MM. Rondeau, Gley et Ferrari. Nous arrêterons ici cet historique, sans parler des expériences que M. Ch. Richet a eu l'idée d'instituer, en

vue de déterminer s'il était possible d'établir un diagnostic de la substance présentée, suivant la réaction du sujet.

Qu'il nous soit permis en terminant de discuter en quelques mots les objections d'ordre scientifique qui nous ont été faites.

Première objection. — Vous présentez à vos sujets des substances dont ils savent par avance les effets.

Incontestablement, ils savaient par avance que l'alcool enivre et que l'opium endort. V... avait subi auparavant l'influence de la pilocarpine en injection hypodermique. Mais la pilocarpine avait produit le transfert, pourquoi ne l'a-t-elle donc pas renouvelé dans nos mains? Nous rappellerons ce fait étrange, à savoir que c'est ce sujet qui nous a fait connaître l'action saccharifiante de la salive avec la pilocarpine. Savaient-ils aussi distinguer l'alcool amylique de l'éthylique, l'essence de mirbane de l'essence d'amandes amères? Nous prions les chimistes, les physiologistes, de vouloir bien nous dire s'ils se chargeraient de reconnaître à l'odeur et à l'aspect une eau de laurier-cerise contenant de l'acide cyanhydrique de celle qui en a été dépouillée? C'est pourtant ce que Victorine M... fait à maintes reprises sans hésitation.

Seconde objection. — Les sujets apprenaient des expérimentateurs eux-mêmes l'effet attendu, ceux-ci ne prenant pas la précaution de garder un silence qui, dans ces cas, est indispensable.

On nous fera l'honneur de croire que nous connaissions auparavant quelque chose de la suggestion; que, tous les premiers, nous nous sommes fait la même objection, et que par conséquent nous avons pris les précautions requises.

D'autre part, qui donc, à notre place, eût annoncé par avance que l'hydrogène donnerait une excitation génésique? que la valériane agirait sur ces malades comme elle fait sur les chats?

Comment aurions-nous annoncé l'action de paquets préparés à notre insu, de flacons dont nous ignorions le contenu?

Troisième objection. — On objecte encore : il suffit que vous ayez su les effets à produire pour influencer mentalement et malgré vous un sujet que vous dominez par les pratiques ordinaires de l'hypnotisme et de la suggestion. Les hystériques, on le sait, sont des chiens savants, des automates bien montés.

Cette réflexion qui est celle qui vient la première à l'esprit, nous ne la considérons pas comme une objection, dans l'ignorance où nous sommes du mode d'action des substances à l'extérieur. Si les médicaments agissent par suggestion, c'en est au moins une d'ordre tout nouveau.

Toutefois, nous prions de remarquer que jamais nous n'avons pu réussir à faire une seule suggestion, nos sujets étant en état de veille. Ils y sont absolument réfractaires, tant qu'ils ne sont pas en somnambulisme.

D'autre part et même en somnambulisme, jamais nous n'avons pu obtenir d'eux une action commandée, si le commandement n'était pas nettement exprimé par la parole ou le geste. Sans préjuger de la sug-

gestion mentale en général, nous affirmons, après maint essai, que nous n'y avons jamais pu parvenir sur les sujets que nous avons eus dans les mains.

Que de fois nous avons présenté des substances que nous ne connaissions pas et l'effet s'est produit! Que de fois, croyant présenter une substance déterminée, nous obtenions un effet contraire! Nous nous étions trompés de flacon. — N'avons-nous pas, plus d'une fois, montré à Victorine M... de la poudre de cantharide en lui décrivant son action? M. Mabille n'a-t-il pas approché de V... un flacon d'eau pure, en lui disant que c'était de la pilocarpine? Dans l'une et l'autre expérience, aucun effet ne s'est produit.

Quand nos hystériques sont sous l'action d'un médicament, ils sont absolument insensibles, immobiles, inconscients, bien loin de pouvoir entrer en relation avec l'expérimentateur et subir son influence, comme dans le somnambulisme. Il suffit de rappeler l'expérience faite à Toulon sur cet homme hypnotisé qui, passé du somnambulisme dans le sommeil du chloral, ne perçoit plus aucune sensation, n'entend plus son hypnotiseur, jusqu'à ce que, l'action médicamenteuse achevée, il revienne à son état primitif de somnambulisme. Dans de pareilles conditions, comment admettre la suggestion, même mentale, même inconsciente? Si nos sujets sont des automates bien montés, des animaux savants bien dressés, comment expliquer que nos premiers essais aient été les plus brillants, et qu'aujourd'hui nous n'obtenions plus que des actions bien moins décisives et qui parfois paraissent contradictoires?

Tels sont les faits que nous avons vus, les observations que nous avons enregistrées, sur les expériences que nous avons poursuivies avec autant de logique et de rigueur qu'il nous était possible. Nous ne chercherons à donner aucune interprétation, à formuler aucune loi; ce serait prématuré. Tout nous porte à admettre qu'il s'agit d'actions spéciales d'ordre inconnu jusqu'ici.

Bourru et Burot.

L'ACTION DES SUBSTANCES TOXIQUES ET MÉDICAMENTEUSES A DISTANCE.

Les faits annoncés par MM. Bourru et Burot sont trop importants, trop imprévus, pour qu'on ne les soumette pas à un examen critique et expérimental approfondi, soit pour les appuyer, soit pour les combattre.

Et d'abord il me semble qu'il faut éliminer tout à fait les expériences qui portent sur les substances volatiles, telles que l'alcool, l'essence d'absinthe, la teinture de cantharides, le valérianate d'ammoniaque. En effet ces corps émettent des vapeurs sensibles, de sorte que, si le flacon n'est pas bien bouché, une personne dont l'odorat est délicat peut les reconnaître très facilement. Même si le flacon est bien

bouché, à moins qu'on n'ait pris des précautions tout à fait spéciales, il restera une parcelle de la substance odorante, et il me paraît sinon impossible, du moins très difficile d'avoir de l'essence d'absinthe dans un flacon bouché au liège, sans qu'on puisse, en flairant le flacon, reconnaître par l'odeur qu'il contient de l'absinthe.

Ce qui confirme d'ailleurs notre opinion, c'est que, d'après MM. Bourru et Burot, dans les tubes bouchés à la lampe, nulle action médicamenteuse ne peut être observée. Certes, il est assez extraordinaire que l'odeur de l'absinthe provoque chez un sujet hypnotisé des phénomènes d'absinthisme. Toutefois cela peut s'expliquer par une sorte d'autosuggestion, ou par une sensibilité plus grande aux actions toxiques. On provoque les phénomènes de l'ivresse, ainsi que j'en ai donné à diverses reprises de nombreux exemples, rien que par la suggestion. Donc, une trace d'odeur d'alcool peut produire les mêmes effets.

C'est là une distinction que MM. Bourru et Burot n'ont pas, je pense, suffisamment établie, et qui me paraît fondamentale. Il ne faut donc retenir de leurs expériences que celles qui portent sur des substances non volatiles.

Mais il y a quantité de substances médicamenteuses qui ne sont absolument pas volatiles. La strychnine, par exemple, la morphine, l'iodure de potassium, l'émétique, sont tellement stables que leur odeur est absolument nulle, et que, chimiquement, ils ne dégagent pas trace de vapeur. Il y a un abîme, au point de vue physique comme au point de vue physiologique, entre ces deux ordres d'action, et je ne puis comparer l'action d'un flacon qui contient de l'essence d'absinthe, ou celle d'un flacon qui contient de l'émétique; car, si l'émétique, mis dans un flacon qu'on place derrière la nuque, provoque des actions toxiques ou médicamenteuses, je dois supposer une action tout à fait inconnue, qui ne s'explique pas, dans l'état actuel de la science, tandis qu'avec l'essence d'absinthe, tant bien que mal, il m'est possible de l'expliquer.

Nous poserons donc la question d'abord de la manière suivante :

Une substance non volatile, placée derrière la nuque ou dans la main d'une personne hypnotisable ou hypnotisée, peut-elle produire des effets physiologiques?

Eh bien! si invraisemblable que soit le phénomène, il existe. MM. Bourru et Burot en ont donné des exemples très probants; et moi-même, recommençant l'expérience sur d'autres sujets, j'ai pu parfaitement la reproduire. L'effet est rapide et très intense. Avec la morphine, avec l'iodure de potassium, avec la codéine, avec l'émétique, avec la pilocarpine, j'ai eu (sur quatre personnes différentes) des effets psychiques et somatiques incontestables. Les phénomènes observés sont à peu près les suivants : troubles de la respiration, angoisse précordiale, dyspnée, contractures, tremblements, sensation de froid, de chaleur, céphalalgie, douleurs abdominales, hébétude, etc.; c'est surtout une sorte d'anxiété respiratoire qui semble être le premier phénomène et le plus marqué, ne faisant défaut que très rarement.

Je le répète, cette action paraît à première vue très invraisemblable; toutefois, il n'est pas besoin pour l'expliquer de recourir à des hypothèses nouvelles; car l'autosuggestion et l'attention expectante peuvent à la rigueur suffire pour en donner la raison.

Je dis à un sujet hypnotisé : « Attention! je place derrière vous une substance toxique. Vous allez me dire ce que vous éprouvez. » Il n'est vraiment rien d'étonnant à ce qu'elle éprouve — ou croie éprouver, ce qui est à peu près la même chose — des effets très intenses. L'expérience, faite ainsi, si merveilleuse qu'elle paraisse, n'est pas très concluante, et il faut recourir à une autre méthode, si l'on veut entraîner la conviction que les substances solides, non volatiles, agissent à distance sur l'organisme des individus hypnotisés.

En outre, pour être absolument sûr que c'est bien la substance même qui agit, il faut écarter aussi l'hypothèse de la suggestion mentale; autrement dit, il faut que l'opérateur ignore absolument la nature de substance qu'il fait agir sur la personne hypnotisée. Nous croyons donc nécessaire de ne pas tenir compte des phénomènes banaux d'excitation ou de stupeur qu'on observe dans ces conditions, et de ne s'attacher qu'aux effets spécifiques, pour ainsi dire, et caractéristiques de chaque substance. En un mot, il faut pouvoir faire, d'après le tableau symptomatologique, le *diagnostic* de la substance agissante.

Je l'ai essayé dans sept expériences, et il m'a semblé en effet pouvoir faire ce diagnostic (six succès sur sept expériences).

Je ne veux pas encore donner le détail de ces faits; ils sont trop invraisemblables (comportant d'ailleurs une certaine cause d'errreur que je compte bientôt déterminer) pour qu'on les affirme sans en être absolument certain. J'indique seulement la méthode employée, méthode qui me paraît pouvoir seule établir la certitude d'une action à distance, en dehors de l'autosuggestion, de la suggestion mentale, et de l'attention expectante.

1° L'opérateur doit ignorer la nature de la substance qu'il fait agir.

2° Il faut qu'il fasse le diagnostic d'après le tableau symptomatologique, offert par le patient.

3° Pour simplifier le problème, il n'aura à chosir qu'entre un très petit nombre de substances, par exemple : *strychnine* (qui tétanise), *émétique* (qui donne des nausées et de l'angoisse), *morphine* (qui hébète et endort), *eau* (qui ne fait rien) [1].

4° La probabilité étant alors de 1/4, pour faire un diagnostic exact, on verra bien vite, au bout d'un petit nombre d'expériences, si l'on a un diagnostic meilleur que celui que pourrait donner le hasard.

CHARLES RICHET.

1. Il m'a paru qu'en imprégnant des cahiers de papier à cigarette avec les solutions concentrées de ces substances, le mode opératoire était rendu très commode. On fera préparer ainsi par un collaborateur quelconque une douzaine de ces papiers, portant un numéro d'ordre, mais, pour l'opérateur, n'indiquant rien par rapport à la substance qu'ils contiennent.

DE QUELQUES PHÉNOMÈNES DE SUGGESTION SANS HYPNOTISME [1].

Ayant observé, je pense, le premier cas de suggestion sans hypnotisme [2], et, depuis, en ayant publié quelques autres [3], je viens apporter de nouveau quelques documents à l'appui de ce phénomène.

Il est certain que l'hypnotisme et le somnambulisme développent d'une manière extraordinaire l'aptitude à la suggestion; mais, en dehors de ces états, alors que n'est faite aucune manœuvre de cet ordre, on peut très bien constater des faits évidents de suggestion.

De plus, ce n'est pas seulement sur des malades, des hystéro-épileptiques ou des hystériques que les suggestions sont efficaces, c'est sur de jeunes hommes ou des femmes d'intelligence tout à fait normale et rassise, n'ayant même aucune trace d'une affection névropathique quelconque.

Sur huit personnes diverses [4] (outre les trois cas indiqués dans mes publications antérieures) j'ai pu démontrer cette suggestion sans hypnotisme.

C'est donc, selon moi, un fait avéré, que, dans certaines conditions, certaines personnes peuvent momentanément perdre une partie de leur volonté consciente. C'est en quelque sorte une *aboulie* passagère, plus ou moins marquée, suivant les personnes; allant en augmentant, au fur et à mesure que les expériences se multiplient; mais arrivant très vite, chez la même personne, à un certain degré qui ne peut pas être dépassé [5].

Ainsi, pour donner un exemple, je dis à Mme R... : Prenez cette fleur, et ne la laissez prendre à personne. Et alors, quoi qu'elle fasse effort pour la donner, elle ne peut pas la lâcher, et, quand on veut la prendre, elle se détourne, presque *malgré elle*, afin de la soustraire aux personnes qui veulent la saisir.

Nous ignorons complètement sous quelles influences se développe cet automatisme presque ridicule. Est-ce l'imagination qui fait perdre ainsi la volonté? Vouloir, c'est pouvoir, a-t-on dit. Peut-être *croire qu'on ne peut pas* est-ce l'équivalent de l'impuissance?

Cette hypothèse me paraît bien insuffisante. Je croirais plutôt à une

1. Séance du 30 novembre (M. Charcot, président).

2. *Bulletin de la Société de Biologie*, Janvier 1882, p. 21.

3. *L'homme et l'intelligence*, 1883, p. 523, et *Bulletin de la Société de Biologie*, 11 octobre 1884, p. 553.

4. Un jeune homme de quinze ans, un jeune homme de vingt ans, six femmes de quarante-cinq ans, de quarante ans, de trente-cinq ans, de trente, vingt-huit et vingt-six ans.

5. On peut comparer cette éducation à celle qui a lieu pour certains jeux ou certains exercices du corps, pour l'escrime, la nage, le jeu de billard, le jeu d'échecs, etc. Très vite on arrive à une certaine force, qui est personnelle à chaque individu, et qui, rapidement atteinte, ne peut plus être dépassée, sinon au prix de longs et persévérants efforts.

sorte d'état hypnotique latent, larvé pour ainsi dire, où il y aurait conservation de la conscience, intégrité de la sensibilité et de tous les sens, mais avec un commencement d'automatisme, cet automatisme étant le premier pas fait dans l'état somnambulique.

Nous avons donc, je crois, dans ces cas, affaire à un premier degré tout à fait rudimentaire d'hypnotisme. C'est la première phase, pour ainsi dire, phase qui passe inaperçue quand on ne se livre pas à une minutieuse investigation.

Mais la difficulté n'en reste pas moins grande. Comment peut-il se faire, en effet, que sans aucune manœuvre extérieure, sans contact des mains ou des pouces, sans passes, alors que jamais sur ces personnes on n'a fait des tentatives pour provoquer le sommeil, alors qu'il n'y a aucun état névropathique, comment, dis-je, peut-il se faire qu'il survienne un premier état hypnotique ?

C'est une question qui est tout entière à résoudre, d'autant plus qu'il s'agit là d'un état *physiologique*, non *pathologique*, et qu'il semble que ce soit un phénomène, sinon fréquent, au moins ordinaire, si j'en juge par mon expérience personnelle.

Je noterai dans ces expériences de suggestion un détail psychologique assez curieux, sur Mme V... en particulier. Tantôt, *comme elle-même* le disait, l'expérience réussit, tantôt elle ne réussit pas. Ainsi je lui dis : « Vous ne vous laisserez pas donner la main par M. A... » Alors M. A... s'approche et essaye de lui donner la main. Mme V... la lui donne sans effort et me dit : Ça n'a pas réussi, recommençons. Alors, une seconde fois, je recommence à lui dire que, définitivement, la main de M. A... devant lui faire une impression pénible, elle ne doit pas se laisser toucher par lui. M. A... approche, et alors Mme V... se jette brusquement en arrière, en me disant : Cette fois cela a réussi. » Et elle s'amuse du spectacle qu'elle se donne ainsi à elle-même.

Il en a été de même chez d'autres personnes ; tantôt on échoue, tantôt on réussit, et cela vraiment sans qu'on sache pourquoi on a échoué ou pourquoi on a réussi. C'est surtout facile à voir quand on fait compter tout haut, et quand on empêche la personne sensible de continuer cette numération. Rarement on réussit la première fois, et même après qu'on a réussi une ou deux fois il arrive souvent que la personne qui compte puisse, reprenant possession d'elle-même, ne pas se laisser arrêter par une suggestion.

Il est enfin un autre phénomène psychologique qui mérite d'être noté. Le voici dans toute sa simplicité :

Je dis à Mme V... : « Voici de l'eau qui est très amère, essayez de la boire. » Elle me dit : « Je sais parfaitement que l'eau n'est pas amère, » et elle porte le verre à ses lèvres ; mais elle ne peut se décider à y goûter, et fait d'étonnantes grimaces, comme s'il s'agissait vraiment d'une solution nauséabonde. Enfin, après deux ou trois minutes d'hésitation, sur toutes les instances de toutes les personnes qui sont là, elle se décide à boire, non sans nouvelles grimaces. Eh bien, lui dit-on, pour-

quoi faites-vous ces grimaces? Est-ce que c'est bien amer? — Non, dit elle, pas du tout, et, cependant, je ne puis m'empêcher de faire des grimaces comme si c'était très amer. »

De même encore à une autre personne, Mme M..., je dis : — Voilà un serpent. Elle se met à rire et me répond : — Il n'y a pas de serpent, — et cependant elle recule. — Pourquoi reculez-vous? lui dis-je. — Je ne sais pas; mais en tout cas je ne le vois pas. — Eh bien, dis-je alors, le voici qui approche. Quoiqu'elle ne le voie pas, elle recule, absolument comme si elle l'avait devant les yeux. Comme j'insiste, elle reconnaît qu'elle ne le voit pas du tout, mais qu'elle est forcée de faire les mêmes gestes que si elle le voyait. Et, de fait, elle semble prise d'une véritable frayeur. Elle court dans la chambre, se cache derrière les rideaux, monte sur les chaises, comme si réellement elle voulait échapper à ce serpent qu'elle ne voit pas et qu'elle sait parfaitement ne pas exister.

Il y a donc évidemment une contradiction tout à fait extraordinaire entre ces gestes exagérés, irrésistibles, et cette absence d'hallucination. Il s'agit, en quelque sorte, d'une *conviction superficielle*, conviction qui va jusqu'à provoquer le geste et l'attitude, mais qui ne va pas jusqu'à entraîner la croyance. Quelque invraisemblable que paraisse ce phénomène, je l'ai observé trop souvent pour ne pas être assuré de sa réalité. Il semble que la première influence de la suggestion soit sur les mouvements, sur la physionomie, comme si l'attitude et la physionomie étaient, dans une certaine mesure, fonctions indépendantes de la croyance et de la conscience.

C'est ce qui se passe encore à peu près chez les hypnotisés, lorsqu'on leur dit : « Pleurez ou riez. » Alors ils se mettent à pleurer ou à rire; mais c'est sans conviction. Le geste, l'attitude sont conformes à l'ordre donné, mais ne sont pas conformes à la pensée intérieure.

Les mots me paraissent d'ailleurs insuffisants pour décrire cet automatisme spécial, où l'intelligence et la conscience ne sont pas atteintes et où il n'y a de modifications que dans les actes. C'est un automatisme extérieur, qui n'atteint pas la conscience même, et qui ne porte que sur les phénomènes moteurs.

Je noterai que dans l'intoxication par le hatschisch on observe parfois un phénomène analogue. Les gestes sont exagérés, alors que les idées sont bien inférieures à la surabondance de ces gestes.

En tout cas cette petite expérience montre à quel point, malgré leurs étroits rapports, les phénomènes de conscience, d'une part, et d'innervation motrice, de l'autre, peuvent être dissociés. Nous aurons probablement l'occasion de montrer toute une série de phénomènes moteurs, complexes, harmoniques, intelligents, réfléchis, qui se passent en dehors de la conscience.

Ch. Richet.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. Beaunis. I. *Recherches expérimentales sur les conditions de l'activité cérébrale et sur la physiologie des nerfs.* — II. *Études physiologiques et psychologiques sur le somnambulisme provoqué.* In-8°, Paris, J.-B. Baillière.

R. Hartmann. *Les singes anthropoïdes.* (*Bib. scient. intern.*) In-8°, Paris, Alcan.

Lauret. *Critique d'une morale sans obligation ni sanction.* In-8°, Neufchâteau, Kienné.

Goubaref. *La force morale.* In-8°, Paris, Ghio.

Goubaref. *Le socialisme à notre époque.* In-8°, Beaulieu-sur-Mer.

H. Lauret. *La Philosophie de Stuart Mill.* In-8°, Paris, Alcan.

A. Binet. *La Psychologie du raisonnement.* In-12, Paris, Alcan.

A. Cels. *Éléments d'anthropologie : notion de l'homme.* Tome I, in-8°, Paris, Carré.

P. Mougeolle. *Les problèmes de l'histoire.* In-12, Paris, Reinwald (Bib. des sciences cont.).

Hack Tuke. *Le corps et l'esprit,* traduit de l'anglais par V. Parant. In-8, Paris, J.-B. Baillière.

Intelligence des animaux : anecdotes et faits. In-12, Paris, Bureaux de la « Revue scientifique ».

K. Burger. *Ein Beitrag zur Beurteilung Condillacs.* In-4°, Altenburg, Rende.

A. Œlzelt-Newin. *Die Grenzen des Glaubens.* In-8°, Wien, Konigen.

Mainlaender. *Die Philosophie der Erlösung,* 2ter Band (5e livraison). In-8°, Frankfurt, A. M. Kœnitzer.

L. Stein. *Die Psychologie der Stoa.* 1er Bd. In-8°, Berlin, Calvary.

P. Carus. *Monism and Meliorism : a philosophical Essay on Causality and Ethics.* In-8°, New-York, Christern.

Douw Lighthall. *An analysis of the altruistic act, in illustration of a general Outline of Ethics.* In-8°, Montreal.

A. Tischner. *The fixed idea of astronomical Theory.* In-8°, Leipzig, Fock.

G. Croom Robertson. *Hobbes* (*Philosophical Classics*). In-12, Edinburgh, Blackwood.

Ray. *A text book of deductive Logic.* In-12, London, Macmillan.

Third annual Report of the Bureau of Ethnology. In-4, Washington (Smithsonian Institution).

G. Vadala Papale. *La Filosofia del Diritto a base sociologica.* In-8°, Palermo, Virzi.

Miraglia. *Filosofia del Diritto.* Vol. I., in-8°, Napoli, R. Universita.

G. Cesca. *Il monismo meccanistico e la coscienza.* In-8°, Treviso, Zope

L. Ferri. *Analisi del concetto di sostanza e sui relazioni : contribuzione al dinamismo filosofico.* In-4°, Roma, Salvincci.

E. Regalia. *Sul concetto meccanico della vita.* In-8°, Milano, Dumola

---

La *Rivista di filosofia scientifica*, dirigée par le professeur Morselli (de Turin), va entrer dans sa cinquième année. Elle paraîtra désormais chaque mois par fascicules de 64 pages. En augmentant la fréquence de sa publicité, la *Rivista* reste toujours l'organe de l'école évolutionniste et positiviste en Italie. Nos lecteurs ont pu juger par nos analyses de l'importance de ce recueil qui a déjà publié des travaux d'un grand mérite et qui ne peut que gagner à son nouveau mode de publication.

Nous recevons l'*Annuaire de la Faculté des lettres de Lyon* (Leroux, éd.), 1885, dont le 3e fascicule est consacré tout entier à la philosophie. En voici le sommaire : S. Arloing. *Dissociation et association des mouvements instinctifs sous l'influence de la volonté.* — A. Bertrand. *Un discours inédit de André-Marie Ampère.* — A. Bertrand. *La psychophysiologie au XVII° siècle.* — R. Thamin. *Le Livre de M. Bain sur l'éducation.* — A. Hannequin. *Leçon d'ouverture d'un cours sur la philosophie des sciences.* — P. Regnaud. *Sur l'origine de quelques mots sanscrits qui désignent l'homme et l'humanité.* — P. Regnaud. *Nouvelles remarques sur l'évolution des idées.* — J. Minard. *Contribution à la théorie des hallucinations.*

Nous avons annonçé sommairement dans notre dernier numéro la mort imprévue de Siciliani. Ajoutons que, en dehors de ses titres philosophiques, M. Siciliani était un pédagogue ardent et militant. Il mettait de beaucoup ses succès de professeur de pédagogie au-dessus de ses livres pourtant bien recommandables. Les triomphes de ses élèves étaient ses meilleurs ouvrages. Qui de nous n'a pas reçu de ses lettres franches, vives, ardentes, sympathiques, où l'apôtre de l'éducation s'épanchait avec tout son esprit et tout son cœur? Il semblait, d'ailleurs, qu'il fût un peu des nôtres. Il se plaisait à citer dans ses livres les noms des auteurs français, qui appréciaient en lui l'homme autant que l'écrivain et le penseur. Nous sommes bien sûr que plus d'un nom français sera remarqué parmi ceux des souscripteurs au monument que ses élèves et amis se proposent d'élever à la mémoire du philosophe et pédagogue Siciliani. Bernard Perez.

Les séances de la *Société de psychologie physiologique* seront désormais publiques. Elles se tiennent le dernier lundi de chaque mois, au siège de la Société, 3, rue de l'Abbaye, à 8 heures et demie du soir.

Le propriétaire-gérant, Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois.

Y A-T-IL UNE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE?

I

Nulle science n'a de plus grandes prétentions que la philosophie de l'histoire, qui était l'objet d'un des derniers concours de l'Académie des sciences morales et politiques. On dirait que c'est une science d'un ordre à part qui a sa tête dans le ciel, tandis que ses pieds daignent à peine toucher la terre. Elle laisse au vulgaire des historiens le soin de dépouiller les annales des peuples, de chercher les causes particulières des événements; quant à elle, son objet est l'ensemble et la suite des nations, les destinées de l'humanité tout entière et les lois absolues, en vertu d'une fatalité consciente ou inconsciente, de son développement à travers le temps et l'espace. Nous ne pensons pas qu'elle ait réussi, jusqu'à présent, à édifier quelque chose de solide et qui lui soit propre.

Est-ce parce qu'elle est jeune, ou bien n'est-ce pas plutôt parce qu'elle se trompe sur sa méthode et sur son objet? Nous voudrions dissiper quelques malentendus et quelques erreurs que des œuvres éminentes ont fait naître et entretiennent dans un certain nombre d'esprits. Qu'il y ait une philosophie de l'histoire, nous ne le nions pas d'une manière absolue, mais du moins nous sera-t-il permis de chercher à la rendre un peu plus modeste et à l'enfermer dans ses véritables limites.

Rien de plus divers que les systèmes compris sous le nom de philosophie de l'histoire. Cette diversité dépend de la manière d'entendre l'origine et la nature de ces lois auxquelles ils soumettent les destinées de l'humanité. Selon les uns, ces lois, divines entre toutes, seraient la manifestation directe immédiate d'un plan providentiel ; selon d'autres, elles seraient une phase de l'évolution cosmique universelle; selon d'autres enfin, pour lesquels nous osons prendre parti, elles seraient humaines et elles dériveraient, sans remonter plus haut, de la raison et de la liberté de l'homme.

La philosophie de l'histoire est encore assez généralement entendue comme la science des lois providentielles qui gouverneraient l'huma-

nité. Telle est, par exemple, l'*Histoire universelle* de Bossuet, dont la critique n'est plus à faire. Ces plans de la marche des choses humaines, que la philosophie de l'histoire a la prétention de nous révéler, sont tous conçus *a priori* sous l'influence de quelque religion ou de quelque système dominant de philosophie. Quelle contrainte, quelle violence leurs auteurs ne font-ils pas subir à la suite et à l'interprétation des faits historiques pour les faire rentrer dans leurs cadres préconçus et pour les accommoder aux desseins qu'ils prêtent à la providence!

Ils sont nombreux d'ailleurs, même en dehors des penseurs et des philosophes, ceux qui se permettent d'expliquer de la sorte, avec moins de réserve, comme aussi moins de respect pour la providence, les événements passés et surtout les événements contemporains. Combien dans tous les rangs de la société, depuis les plus élevés jusqu'aux plus humbles, font sans le savoir de la philosophie de l'histoire en mêlant Dieu à leurs grandes et à leurs petites affaires!

Sans même faire descendre si bas et dans un si grand détail les volontés divines, que de difficultés ne rencontre pas l'idée d'un plan immuable appliqué à l'histoire, non moins diverse et ondoyante que l'homme lui-même! A quelles objections n'exposent pas la providence ceux qui la font trop particulière et trop immédiate dans les choses humaines, même en laissant de côté les deux grands problèmes de l'existence du mal et de la liberté! Nous ne rappelons pas tant d'objections et de railleries trop faciles, comme aussi tant d'apologies maladroites et compromettantes. Ce sont aujourd'hui des lieux communs qui ne méritent plus qu'on s'y arrête.

Qui considérera sans nul parti pris la marche du genre humain devra y mettre beaucoup de bonne volonté pour découvrir la marque d'une sagesse suprême qui la règle et la conduit. Nous voyons bien que l'homme s'agite, comme l'a dit Fénelon, mais nous ne voyons pas aussi clairement que Dieu le mène. Est-ce nier qu'il y ait un auteur premier de toutes choses, ni même une providence que de se refuser à lui faire jouer un rôle indigne d'elle?

Nous admettons une providence, mais au sens que lui donne Jouffroy dans ses *Réflexions sur l'histoire de la philosophie*, qui nous semblent ce qui a été écrit de plus sage et de plus vrai sur cette grande question d'histoire, de philosophie et de théologie. Voici ce qu'il dit a propos de la providence de Bossuet. « Le mot était bon, mais non dans le sens d'une intervention actuelle de Dieu. Dieu n'intervient pas plus actuellement dans le développement de l'homme que dans la marche du système solaire. Et cependant il en est l'auteur. En donnant des lois à l'intelligence humaine, comme il en a donné aux

astres, il a déterminé à l'avance la marche de l'humanité, comme il a fixé celle des planètes. Voilà sa providence, et cette providence est fatale pour l'humanité comme pour les corps célestes; mais elle l'est d'une autre manière, car, loin de compromettre la liberté de l'individu, elle la suppose et n'a lieu que par elle. » La pensée de Jouffroy est la nôtre; toute cette étude en sera le développement.

Nous ne supprimons pas l'action providentielle, mais nous la reportons à l'origine même des choses, hors de la mêlée des nations ; nous la reportons à la constitution même de l'homme qui est son œuvre. Dieu, en un sens, est dans l'histoire, mais il y est par l'intermédiaire de l'homme, il y est à travers l'homme, pour ainsi dire, et non directement. En vérité, nous ne voudrions pas pour son honneur qu'il y fût d'une autre façon. Si l'historien Bunsen met Dieu dans l'histoire, selon le titre même de son ouvrage, il l'y met au sens que nous venons de dire, en tant, suivant son expression, que la personnalité humaine est le grand levier de Dieu dans l'histoire. Vico avait dit dans le même sens : Le monde des nations a été fait par les hommes, et on doit en chercher les principes dans les facultés de l'entendement humain. Si les hommes ont fait les nations, ce ne sont pas les hommes qui se sont faits eux-mêmes avec leur nature, avec leurs tendances, avec leurs facultés. Il faut ici reprendre et répéter le vieil adage : *Natura est vis ad Deo insita*. Mais cette nature une fois donnée, tout dès le commencement, dès le premier homme, suit et se développe; et tout aussi s'explique dans le cours de l'histoire, le bien comme le mal, les pas en avant comme les pas en arrière. Les nations, de même que les individus, font leur destinée. Elles en portent la responsabilité ; elles ne doivent pas s'en prendre aux dieux de leurs fautes et de leurs défaillances, de leurs défaites, de leurs décadences, pas plus, d'ailleurs, que de leurs progrès, de leurs victoires et de leur prospérité. Il n'y a rien dans le monde de l'humanité qui ne soit naturel au sens que nous venons de dire, rien qui ne dérive des lois de notre intelligence, de la suite de nos idées, rien qui ne dépende de l'usage bon ou mauvais de notre liberté, rien en un mot qui ne soit humain, comme il n'y a rien qui ne soit divin si l'on remonte jusqu'à l'auteur de la nature humaine.

II

Ce n'est pas à dire que les faits historiques aillent au hasard, qu'ils n'aient pas des lois et qu'il ne puisse y avoir une science légitime de

ces lois. Il y a des lois en histoire quoique moins précises que dans les sciences physiques, et quoiqu'elles n'aient pas le même caractère de certitude à cause de la liberté humaine dont l'intervention peut toujours plus ou moins déconcerter les prévisions et troubler les calculs. Quelles sont ces lois et quelle méthode suivre pour les découvrir? Cette méthode est la même que celle dont on se sert dans les sciences expérimentales. Il s'agit d'abord d'observer les faits, avec la seule différence qu'il faut observer plus longtemps et en plus grand nombre les faits humains que les faits physiques à cause de leur instabilité et de leur plus grande complexité.

Sur une seule observation bien faite, on peut affirmer que le même phénomène physique ou chimique se reproduira dans les mêmes circonstances. Combien serait téméraire l'affirmation d'un pareil retour dans les événements humains, d'après ce qui est arrivé une seule fois chez tel ou tel peuple et dans telles ou telles circonstances. Ici, la spontanéité et la liberté, jointes à bien d'autres causes ou circonstances, peuvent déjouer toutes les prévisions. Ce n'est pas à dire qu'aucune généralisation n'est possible dans l'ordre des faits historiques, mais il y faut plus de temps, plus de soins, plus de faits et plus de circonspection pour dégager les ressemblances du sein des dissemblances.

Des généralisations de ce genre plus ou moins justes, plus ou moins importantes, se rencontrent non seulement chez les pères de la philosophie de l'histoire, mais chez tous les historiens qui ont réfléchi sur l'enchaînement, sur les effets et les causes des événements dont ils faisaient le récit. De là des maximes générales, quelques-unes devenues presque vulgaires, sur les diverses espèces de gouvernement, sur leur succession, sur les causes de la grandeur et de la décadence des États, sur le retour des mêmes effets par les mêmes causes, sur l'influence du climat, des institutions, des races et des mœurs. Pour nous, ces lois de l'histoire ne sont ni des déductions *a priori* d'un plan providentiel du monde, ni même des inductions qui nous le révèlent en nous faisant pénétrer dans les volontés divines. Ce ne sont que des généralisations entièrement semblables à celles de toutes les sciences expérimentales, quand même elles s'étendraient à l'humanité tout entière.

D'ailleurs, ce n'est pas l'histoire seule qui a ce privilège d'avoir pour ainsi dire à son sommet une philosophie propre. Il n'y a pas de science, physique, chimie, histoire naturelle, mathématiques et même économie politique, qui ne donne ce beau nom de philosophie à quelques-unes de ses spéculations les plus élevées. Que sont toutes ces philosophies spéciales? Rien de plus que l'ensemble des

plus hautes généralisations auxquelles des esprits éminents se sont élevés dans chacune de ces sciences.

En ce sens, nous admettons une philosophie de l'histoire tout comme une philosophie de la chimie. Mais cette philosophie de l'histoire, semblable à celle de toutes les autres sciences, ne sera que l'ensemble des vues ou des lois les plus générales sur la suite et l'ensemble du cours des événements humains, avec des inductions sur l'avenir fondées sur l'observation du passé. Elles n'ont d'autre origine que l'observation comparée des temps et des peuples. Quant à la cause ou la raison suffisante elle s'en trouve à l'avance dans la nature de l'homme, dans ses facultés, ses passions et ses idées.

Voyons, maintenant, parmi ces généralisations, quelles sont celles qui méritent plus particulièrement de faire partie du domaine de l'histoire de la philosophie. L'embarras serait grand de tracer une ligne de démarcation entre celles qui appartiennent à l'histoire proprement dite et celles qui sont le propre de la philosophie de l'histoire. Où ranger, par exemple, les *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains*, de Montesquieu, pour ne parler que de lui?

III

Pour ma part, j'ai beau chercher dans les systèmes compris sous le nom de philosophie de l'histoire, je n'y trouve rien qui soit clair, plausible ou susceptible de démonstration, si ce n'est ce dont le simple historien puisse se faire honneur sans faire intervenir une philosophie particulière. Il n'y a qu'une seule loi, celle du progrès, non pas qu'elle soit d'une origine et d'une nature particulière comme nous allons le voir, mais en raison seulement de sa plus grande généralité qui pourrait prétendre à prendre place dans ce domaine trop sublime de la philosophie de l'histoire. Au-dessus de toutes les lois auxquelles les anciens et les modernes ont tenté d'assujettir les mouvements de l'humanité, au-dessus de tous les cycles, de toutes les alternances, de tous les flux et reflux, de toutes les lignes droites ou brisées, en spirale ou en zigzag, de tous les rythmes, *itus reditusque*, comme dit Pascal, *corsi e recorsi*, comme dit Vico, il n'y a que cette seule loi du progrès qui, pour ainsi dire, surnage, pourvu toutefois qu'on la débarrasse des erreurs, des visions qui la compromettent, qui la faussent, qui la rendent ridicule ou dangereuse. Dans cette idée seule du progrès se fait l'accord de la plupart de ceux qui écrivent aujourd'hui sur la philosophie de l'histoire.

Presque tous s'accordent à ériger le progrès en loi suprême de l'humanité; quelques-uns même en font un Dieu et ne l'écrivent qu'avec une mystérieuse majuscule. Mais si tous s'accordent à prononcer son nom, que de diversités, que d'erreurs dans la manière dont l'entendent certaines écoles! Suivant les uns, il est fatal en tant que cosmique, suivant les autres il est fatal en tant que providentiel, suivant les uns il est infini ou indéfini, et se continue dans d'autres séjours après cette terre, suivant les autres, au contraire, il est fini, partiel, contingent, libre et purement humain.

Détachons d'abord le progrès humain de l'évolution cosmique dont il ne serait, selon quelques-uns, que le prolongement fatal en vertu des lois de l'univers, à partir de la concentration des nébuleuses. Le progrès, en effet, est un mot qui n'est nullement univoque, comme ils semblent le croire, au regard de l'homme et de la nature. Le progrès cosmique, géologique, zoologique ou physiologique, le progrès ou, comme on dit, les processus, mot dont on abuse aussi singulièrement, de la cellule ou du développement de toutes les parties de l'être vivant, ne peuvent se confondre avec ce que les anciens appelaient *proficere*, *profectus*, et avec ce que nous-même nous entendons quand nous parlons du progrès de l'humanité. Progrès signifie non seulement une marche en avant, mais une marche intelligente, libre, et, en connaissance de cause, vers une fin qui est notre bien. L'être qui n'a ni liberté ni intelligence peut passer d'un état à un autre, se développer ou évoluer, mais il ne progresse pas.

En quoi, par exemple, l'état liquide de notre globe pris en lui-même, est-il un progrès sur l'état gazeux, ou l'état solide sur l'état liquide? On nous dira sans doute que ces états successifs ont été un progrès parce qu'ils préparaient l'avènement de l'homme sur la terre, ou plutôt parce qu'ils en étaient la condition préalable. Mais entre la scène sur laquelle les acteurs doivent paraître, quand elle sera prête, et les acteurs eux-mêmes, quelle que soit la liaison de ces deux faits, il y a un hiatus qu'une trompeuse synonymie de mot ne saurait combler. Ne confondons donc pas le progrès avec le développement matériel des conditions de l'existence de l'humanité sur cette terre, et conservons exclusivement pour elle ce beau mot de progrès.

Si le progrès commence seulement avec l'humanité, il finit avec elle. Ce sont là les deux bornes infranchissables, en avant et en arrière, du champ hors duquel ou le progrès n'est plus, ou il n'est pas encore. Au progrès avant l'homme, il manque un sujet perfectible. Quant au progrès après l'homme et hors la terre humaine ou

l'humanité terrestre, comme a dit Enfantin, il appartient au pays des rêves et des chimères. Notre raison se refuse absolument à suivre certains apôtres du progrès à travers les métamorphoses, les palingénésies, les réincarnations, les migrations de planète en planète par où leur imagination se plaît à faire passer et voyager l'humanité après cette vie et hors cette terre. Les visions de Jean Raynaud, ou même du P. Gratry, et d'autres encore, sur les diverses étapes de l'humanité transfigurée dans le monde des astres, ne peuvent que nous amuser comme les voyages de Cyrano de Bergerac dans la lune ou les contes de Charles Perrault. Il nous manque l'échelle de Jacob pour monter avec eux de la terre au ciel; nous sommes attachés par des semelles de plomb à notre pauvre petite planète natale.

Ce champ du progrès étant ainsi circonscrit dans l'espace et la durée, nous avons à rechercher, pour remettre à sa place la philosophie de l'histoire, pour la contenir en ses vraies limites, ce qu'il est en lui-même, d'où il dérive, ce qu'il comprend et ce qu'il ne comprend pas.

IV

Le progrès est-il quelque chose de fatal, de nécessaire qui nous entraîne vers le bien ou le mieux, même malgré nous et en dépit de tous nos mauvais vouloirs, de tous nos penchants au mal? L'homme étant la cause unique que nous assignons au progrès, par là même est exclue l'idée de fatalité et de nécessité qui s'impose, soit qu'on lui donne pour origine l'évolution cosmique, soit qu'il nous vienne d'en haut par un décret providentiel. Combien d'ailleurs cette fatalité du bien s'accommode difficilement avec l'observation des faits historiques et le cours des choses! Il y a une pente naturelle vers le progrès; il y a, nous l'accordons, malgré bien des déceptions, malgré bien des temps d'arrêt, ou même des pas en arrière, de fortes présomptions en faveur de son triomphe définitif. Mais dans le passage de l'humanité d'un état pire à un état meilleur, rien ne ressemble à l'action d'une force aveugle et fatale, comme dans le passage du globe de l'état gazeux à l'état liquide, ou comme dans les développements d'une cellule vivante. Le progrès ne s'opère par nulle force occulte et mystérieuse, mais en quelque sorte au grand jour par une force intelligente et libre, à savoir la nature même de l'homme qui en est à la fois le sujet et l'artisan.

Qu'on considère cette nature de l'homme, sa raison, sa liberté, sa

sensibilité, on verra le progrès, ou du moins la possibilité du progrès se s'ensuivre naturellement, sans nulle autre intervention supérieure.

Encore une fois comment l'homme, sa nature étant donnée, comment, ayant été fait intelligent et libre, ne serait-il pas perfectible, et comment de la perfectibilité de l'individu ne résulterait-il pas une certaine perfectibilité de l'espèce, c'est-à-dire du genre humain en tout ou en partie? A proprement parler, il n'y a pas de loi du progrès s'imposant à l'homme comme la loi de la gravitation à la pierre qui tombe, mais il y a dans l'homme, ce qui n'est pas la même chose, une faculté du progrès. En quoi consiste cette faculté, et faut-il lui faire une place dans les théories des facultés de l'âme des psychologues anciens et modernes? Nous ne nous flattons pas d'avoir découvert quelque faculté nouvelle jusqu'à présent inconnue. Cette faculté du progrès n'est ni simple ni primitive : elle est la résultante en quelque sorte de toutes ses autres facultés, de sa nature tout entière. Le progrès découle avant tout de la raison, par où j'entends l'ensemble des facultés intellectuelles, puis de la faculté du langage, puis enfin de la volonté ou de la liberté qui ne se sépare pas de l'exercice de ses autres facultés.

Se peut-il en effet qu'étant ainsi doué, l'homme n'ajoute des idées à des idées, qu'il ne les rectifie tôt ou tard les unes par les autres, qu'il ne les conserve, qu'il ne les accumule en même temps que par le langage et la tradition il les transmet à ceux de son temps et à ses successeurs ici-bas qui, à leur tour, les feront passer, non sans y ajouter quelque chose, à leurs héritiers! Nul, je crois, n'a contesté la justesse de la fameuse comparaison de l'humanité avec un homme qui va toujours grandissant et s'instruisant à travers les âges.

L'individu étant doué de la faculté du progrès, il suit bien qu'il est perfectible, mais non qu'il se perfectionne nécessairement. Par là même que le progrès dépend de lui, il peut ou le réaliser dans la mesure de ses forces, de son intelligence et de sa bonne volonté, ou bien il peut se détériorer au lieu de s'améliorer. Lui seul en a tout le mérite, lui seul il en a toute la responsabilité.

Il en est des nations et de l'humanité comme des individus. Composée d'individus perfectibles, l'humanité doit ou plutôt elle peut aller elle-même en se perfectionnant. De la perfectibilité dans les individus résultera aux mêmes conditions, et sans plus de fatalité, la perfectibilité dans l'espèce qui hérite de tout et au sein de laquelle rien ne se perd en fait d'idées utiles, d'inventions et de découvertes.

La cabane de l'homme primitif, ignorant et grossier, et la peau de bête qui le couvre, ses armes de guerre, la nécessité où il est de vivre en troupe pour se défendre contre les tribus ennemies : voilà

les humbles commencements de cet édifice du progrès, qui grandira avec les siècles. C'est comme la première et faible mise de fonds que saura faire valoir le marchand industrieux qui commence avec peu et qui finit avec des trésors accumulés. Il n'y a plus rien à dire sur cette suite de connaissances spéculatives et pratiques, de progrès dans les sciences et dans l'industrie qui s'enchaînent et dont chaque siècle grossit plus ou moins le patrimoine de l'humanité.

Comme elle hérite d'un patrimoine intellectuel, l'humanité hérite aussi d'un patrimoine moral, mais entendu en un certain sens qu'il faut déterminer avec précision pour éviter de fâcheuses équivoques. S'il y a une transmission et accumulation de lumières intellectuelles, il y a aussi une transmission non pas de vertus, mais de lumières morales. Entre les lumières et les vertus, il y a une distinction importante à faire. Les hommes ne deviennent pas plus vertueux, au sens propre du mot, mais leur intelligence s'enrichit de notions, sur le progrès des hommes, intellectuelles, morales plus exactes, plus étendues; il y a moins de mal dans les actions mieux réglées ou contenues par le dehors, s'il n'y a pas plus de bien dans les intentions et dans les cœurs.

Peut-être à ce double héritage intellectuel et moral faut-il ajouter encore un certain héritage d'ordre physiologique. Sans croire avec Bagehot que la civilisation se transmette par le fluide nerveux, vu que les modernes et les contemporains naissent avec des facultés plus puissantes que les anciens, on peut croire que certains penchants s'atténuent, et qu'à travers une suite de générations, en allant des barbares aux civilisés, il se fait à la longue une sorte d'adoucissement naturel dans les mœurs, quelque chose d'analogue à ce qu'un animal sauvage apprivoisé transmet à des petits qui naissent eux-mêmes apprivoisés. Mais cet adoucissement n'est guère qu'à la superficie et ne se maintient que dans le cours calme et réglé des choses. Que l'équilibre social soit troublé, que le frein qui contenait certains penchants vienne à être rompu ou même relâché, on voit avec épouvante réapparaître des traits de l'ancienne férocité.

Laissons de côté ce prétendu progrès physiologique par la transmission du sang ou du fluide nerveux, dont l'existence n'est que bien faiblement démontrée et dont le rôle d'ailleurs serait tout à fait secondaire. Le progrès des lumières, qui est certain, suffit à lui seul pour faire que l'humanité, sans marcher de front ni en droite ligne, aille en avant vers quelque chose de meilleur. Mais combien, dans cette marche progressive, restent en arrière!

Que de fois aussi la civilisation ne s'est-elle pas déplacée pour visiter d'autres peuples et d'autres rivages! Toutefois, si elle s'est

déplacée et le progrès avec elle, jamais elle n'a entièrement disparu de la face de la terre. A travers toutes les catastrophes des hommes et des choses, l'historien ne cesse pas d'apercevoir ses vestiges, tantôt chez un peuple, tantôt chez un autre. Elle a des défaillances et des éclipses, mais elle ne meurt point. Les invasions barbares du IVe siècle et du Ve n'ont pas complètement rompu la tradition classique de l'antiquité au moyen âge.

Rien ne se perd dans le monde matériel, c'est un des plus grands et des plus féconds principes de la science contemporaine. N'en est-il pas de même dans le monde des idées? ce qui se perd ici se retrouve ailleurs, bien souvent accru, augmenté, perfectionné. Sur ce sol de l'histoire où apparaissent tant d'espaces jonchés de ruines ou demeurés en friche, toujours on découvre quelques parties verdoyantes et fécondes où croissent les belles moissons. Plus on va en avant et plus on les voit s'agrandir aux dépens du sable et du désert. La civilisation et le progrès sont semblables à un fleuve qui féconde, et qui, tout le long de son cours, se grossit d'affluents sur ses deux rives. Mais combien ce fleuve n'est-il pas irrégulier et capricieux, tantôt lent, tantôt rapide, tantôt large et profond, tantôt mince et presque à sec, tantôt en ligne droite, tantôt avec mille détours, suivant les obstacles qu'il rencontre! En combien d'endroits ne peut-on pas montrer son ancien lit desséché et le sable aride où s'étendaient les plaines fertiles!

V

Pour en finir avec les comparaisons, le progrès, quoique non fatal, suit naturellement de la nature même de l'homme, tout en étant sujet aux vicissitudes de toutes les œuvres humaines, selon le bon ou le mauvais usage que nous faisons de nos facultés. De là des conséquences d'une haute moralité pour les nations, comme pour les individus. Elles ont à se préserver de l'excès de la confiance dans la bonne fortune, comme du découragement dans la mauvaise. Si l'individu fait sa destinée, bien plus encore cela est-il vrai des nations; où le bon vouloir d'un seul ne peut triompher, le bon vouloir de tous, le bon vouloir du grand nombre peut l'emporter et redresser la fortune. Ainsi les nations s'élèvent par leurs mérites et s'abaissent ou tombent par leurs fautes, par leur corruption, par leur mollesse. Il dépend d'elles, si elles sont malades, de se guérir, et, si elles tombent, de se relever. Nous nous garderons

de dire d'une manière absolue que toujours la victoire est du bon côté, mais il faut bien convenir qu'en général le victorieux, au temps de son triomphe, l'emporte sur le vaincu par certaines qualités. Nous n'admettons pas le prétendu plan providentiel et fatal dans lequel Bossuet a fait rentrer de force l'histoire du genre humain, mais nous ne pouvons méconnaître ce qu'il y a de vrai dans cette explication qu'il donne des victoires des Romains : « Dans ce jeu sanglant où les peuples ont disputé de la victoire et de la puissance, qui a prévu de plus loin, qui s'est le plus appliqué, qui a duré le plus longtemps dans les grands travaux, et enfin qui a su le mieux ou pousser ou se ménager suivant la rencontre, à la fin a eu l'avantage et a fait servir la fortune à ses desseins [1]. » On peut en dire autant non seulement des Romains, mais de tous les victorieux anciens et modernes. Combien ne devons-nous pas, pour le présent et l'avenir, méditer ces maximes, après les avoir trop négligées dans le passé! M. de Rémusat a dit en d'autres termes, mais au fond dans le même sens que Bossuet : « Les nations ne sont d'ordinaire que ce qu'elles ont voulu et n'obtiennent que ce qu'elles ont mérité [2]. »

Dans un ouvrage plein des plus justes et des plus nobles vues sur les rapports de la morale et de l'histoire, le P. Gratry se plaît à citer un passage de l'Écriture : *Deus fecit nationes sanabiles*, qu'il ne cesse de traduire ou de commenter avec la plus persuasive éloquence. Il n'y a, dit-il, dans le sein des nations ni un venin mortel ni un baume triomphant; il y a dans les peuples, comme dans les hommes, la liberté [3]. Que les nations n'accusent donc qu'elles-mêmes et non les destins, les astres ou les dieux de leur chute ou de leur décadence. Elles n'ont pas affaire à des ennemis doués de pouvoirs surnaturels, à des ennemis qui soient dans le ciel, mais à des ennemis de chair et de sang en dehors d'elles, ou au dedans d'elles-mêmes à leurs vices et leurs passions. Appliquons-leur à toutes ce que dit Turnus dans le dixième livre de l'*Enéide* [4].

Ainsi le progrès est contingent et d'œuvre humaine. Il est continu, mais il n'a rien de constant, rien d'uniforme; il est instable et mobile comme la liberté humaine dont il est l'œuvre. De même que cette conception du progrès est la seule qui soit conforme aux faits historiques, de même elle est la seule qui ait la vertu d'exciter et de soutenir nos efforts, la seule qui soit fortifiante et morale.

Ce caractère tout humain du progrès apparaît non seulement par

1. *Histoire universelle*, les Empires.
2. *Politique libérale*.
3. *La morale et la loi de l'histoire*, 2e éd., 1er vol., chap. III.
4. *Numina nulla premunt, mortali urgemur ab hoste — Mortales.*

sa contingence, mais par toutes les restrictions qu'il souffre dans sa durée et dans son objet. Comme il est certain qu'il n'a pas commencé avant l'homme, il n'est pas moins certain qu'il finira avec l'homme, sans sauter d'un monde à l'autre pour y continuer son cours terrestre. Nous voulons bien que le monde soit encore dans sa jeunesse, mais il n'en finira pas moins, si loin qu'on recule la consommation des siècles. Nécessairement borné dans le temps, il ne l'est pas moins dans l'espace. Que d'êtres humains, que de peuples, que de contrées dans le monde ancien et dans le monde nouveau demeurent en dehors de lui!

Il n'est pas, d'ailleurs, moins limité dans son objet, c'est-à-dire par les bornes inhérentes à la nature humaine elle-même. Ici encore le rêve de la perfectibilité infinie ou même indéfinie vient se heurter contre d'invincibles obstacles. Veut-elle les franchir, elle se couvre de ridicule.

Même en laissant de côté les rêves planétaires auxquels nous avons déjà fait allusion, que de rêves non moins chimériques sur la perfection dont l'humanité serait susceptible sans sortir de notre terre! Le chimiste Priestley, en qui Condorcet reconnaît un des apôtres les plus considérables de sa doctrine, nous prédit que l'existence du monde deviendra glorieuse et paradisiaque au delà de tout ce que l'imagination peut concevoir. Condorcet n'est pas le seul qui ait cru à une prolongation indéfinie de la durée de la vie; selon l'Anglais Godwin, la vie se prolongera indéfiniment par la domination de l'esprit sur la matière, et la reproduction, aussi bien que la mort, cesseront à la fois [1]. Fourier, le plus fou des rêveurs, n'ose en ce point cependant aller aussi loin que Godwin et Condorcet; il ne nous fait pas même vieillir autant qu'un patriarche; il se contente de nous gratifier d'une prolongation de vie d'un siècle ou deux au sein du phalanstère et de l'harmonie universelle.

S'il n'est pas donné au progrès de nous faire des corps éternels en dépit des lois de la physiologie et malgré tous les élixirs de longue vie que pourra découvrir la médecine de l'avenir, il ne lui sera pas donné davantage de nous mettre jamais entièrement à l'abri de tout mal et de toute douleur, quels que soient les perfectionnements futurs de la science et de l'organisation sociale. Condorcet ne s'est pas contenté de promettre à l'homme physique une presque immortalité : la bonté morale, comme la vie, lui paraît également destinée à un accroissement indéfini. « Le degré de vertu auquel l'homme, dit-il, peut atteindre un jour, est tout aussi inconcevable pour nous

1. Cité par J. Sully dans son ouvrage sur *le Pessimisme*.

que celui auquel la force du génie peut être portée. Qui sait, par exemple, s'il n'arrivera pas un temps où nos intérêts et nos passions n'auront pas plus d'influence que nous ne les voyons en avoir aujourd'hui sur nos opinions scientifiques, où toute action contraire au droit d'un autre sera tout aussi physiquement impossible qu'une barbarie commise de sang-froid à la plupart des hommes[1] ? » Fichte, non moins enthousiaste que Condorcet, s'écrie : « Un jour viendra où la pensée même du mal s'effacera de l'intelligence humaine[2]. » Pour l'un, comme pour l'autre, le progrès des lumières et le progrès de la vertu marchent de pair.

Spencer, sur la foi de l'évolution, s'abandonne à des rêves non moins merveilleux. Il se persuade, lui aussi, que la justice ne pourra pas plus ne pas régner un jour, que l'équilibre ne peut manquer de s'établir entre des corps soumis à la loi de l'attraction. L'évolution, dit-il, ne se terminera que par l'établissement de la plus grande perfection et du bonheur le plus complet. En vertu de ce même principe de l'évolution, il croit que la moralité, l'individuation, la vie parfaite seront en même temps réalisées dans l'homme définitif, et enfin que l'homme deviendra organiquement moral[3]. Cela veut dire que l'homme fera naturellement le bien, comme le chien est fidèle, comme le cheval est ardent, sans nul effort pour nous commander à nous-mêmes, sans lutte, sans combat. La force morale deviendra désormais, grâce au progrès, chose tout à fait superflue. Il n'y aura, pour bien faire, qu'à nous laisser doucement aller à tous nos penchants. C'est là d'ailleurs un point commun à presque tous les réformateurs contemporains[4].

VI

Supposons, pour leur complaire, un état social où il y ait à la portée de chacun un spécifique contre tous les maux, un baume pour toutes les douleurs. Otez-en la misère; mettez les pauvres au niveau des riches, supposez que tous les intérêts se concilient harmonieusement de façon à ce qu'il n'y ait plus de frottement, plus de lutte, plus de rivalité au milieu de cet Eden imaginaire; l'homme définitif de

1. *Fragment sur la Nouvelle-Atlantide de Bacon.*
2. *Destination de l'homme*, 3e partie, *la Croyance*.
3. *Premiers principes*, traduction Cazelles, p. 550.
4. Il est juste de remarquer que, dans des ouvrages postérieurs, Spencer semble avoir perdu quelque chose de sa foi dans cette perfectibilité indéfinie. L'attente modérée, ainsi que la sobriété en fait d'espérances du meilleur qu'il recommande aux sages, nous le montre revenu de certaines illusions. Voir ses *Principes de sociologie*.

Spencer ou de Fichte et de Condorcet ne serait pas plus dispensé de force, de courage, de vertu que l'homme primitf ou que nous-même, dans la société imparfaite où nous sommes.

Quand même aurait été découvert ce secret de l'euthanasie, que Bacon conseillait aux médecins de rechercher, quand même le cas tout particulier de l'euphorie des mourants deviendrait un cas général, cette grande douleur et cette grande épouvante de la mort seront toujours là pour mettre à l'épreuve, dans une heure solennelle, notre force et notre courage, qu'il s'agisse de nous-même ou de ceux que nous aimons. Quel régime, quelle découverte, à moins de nous réduire à l'état de brutes, nous épargnera la grande douleur, à nulle autre comparable, des séparations éternelles?

En outre de la mort, l'homme n'aura-t-il pas d'ailleurs chaque jour à faire effort pour devenir ou rester maître de lui, pour se contenir et s'abstenir, pour respecter au-dedans de lui-même et dans les autres la dignité humaine? Je veux bien que, dans une société plus parfaite, il y eût certaines vertus qui passent du premier au second rang, comme la vertu antique de l'hospitalité, ou même comme les vertus guerrières, dont nous avons cependant encore si grand besoin aujourd'hui. Mais combien d'autres sont essentielles à l'homme, fût-il dans un paradis terrestre, à l'encontre de l'intempérance, de l'envie, de la convoitise! L'abondance de toutes choses, les délices d'une vie sans labeur ne rendront pas la tempérance moins nécessaire ni plus facile. Il y aura dans cette *Cité du Soleil* des citoyens mieux doués, mieux partagés les uns que les autres; l'envie aura donc toujours où se prendre. Molière a eu cent fois raison contre Fourier et Spencer quand il a dit : Les envieux mourront, mais non jamais l'envie. Les mauvaises convoitises non plus ne mourront pas; et alors que tous seraient riches, ne restera-t-il pas la convoitise de la femme, sinon du bien d'autrui? Il faudra donc jusqu'à la fin parmi les hommes quelque chose de ces vieilles vertus que des réformateurs mal avisés et aveugles voudraient mettre au rebut comme hors de mode et d'usage. Dans la société la plus civilisée, la plus raffinée, comme dans la société la plus grossière, l'homme ne pourra donc jamais se passer de vertu ou de force morale.

Or, vertu, bonne volonté, force morale, pas plus que le génie et l'inspiration, quoi que pense Condorcet, ne sont pas compris dans le domaine du progrès social, comme la science et les lumières, ainsi que je pense l'avoir amplement démontré dans un de mes ouvrages[1]. Elles ne se transmettent pas d'esprit en esprit, de main en main,

1. *Morale et Progrès* (Didier).

comme les idées ou les découvertes scientifiques; elles ne font pas partie de ce patrimoine toujours plus riche que les siècles passés lèguent aux siècles futurs. Quel que soit le nombre des hommes honnêtes et vertueux qui aient existé avant nous, ils ne nous ont rien laissé de leur vertu, sauf un exemple à suivre. Il ne s'est pas formé comme un dépôt, un trésor de vertu, qui serait assurément le plus précieux de tous, où leurs descendants aient la faculté de puiser et de se fournir à bon compte, sans se donner d'autre peine que de tendre la main.

L'homme de bien emporte avec lui sa vertu dans la tombe, comme l'artiste son génie. Si l'art et la vertu étaient progressifs comme la science, ne verrions-nous pas la terre se peupler de saints, et d'artistes, de poètes toujours de plus en plus nombreux, de plus en plus grands, de plus en plus parfaits. Il y aurait des milliers d'Homère, de Phidias, de Raphaël, de saint Vincent-de-Paul. Or, nous sommes loin d'y voir quelque chose de pareil.

Appelons, pour abréger, élément moral toutes ces qualités, force, courage, bonne volonté, vertu qui font l'homme de bien, tandis que nous appellerons élément intellectuel celles dont nous avons constaté le caractère perfectible. Il n'y a pas heureusement opposition entre l'un et l'autre de ces deux éléments, mais s'ils ne sont pas opposés, ils ne se comportent pas de la même manière. Le progrès ne réside pas dans l'élément moral, mais le progrès n'aurait pas lieu, ou du moins il ne se soutiendrait pas longtemps sans lui.

Il ne faut pas se tromper sur le sens où nous disons que l'élément moral est en dehors du progrès. Le progrès d'où nous venons, non pas de l'exclure, mais de le distinguer, est le progrès social, non le progrès individuel. L'élément moral est perfectible sans doute, mais seulement dans l'individu et par l'individu. Cette œuvre du progrès moral, la première de toutes, et par excellence obligatoire, est imposée à chacun de nous, sans que nul puisse compter sur d'autres que sur lui-même pour l'accomplir. Jusqu'à la fin, elle sera à recommencer sur de nouveaux frais, pour ainsi dire, par chaque homme venant en ce monde, et c'est en cela seul, je veux dire dans la bonne ou la mauvaise volonté, que consistent, pour chacun, le mérite et le démérite. Perfectibilité individuelle et non sociale, voilà par où l'élément moral se distingue de l'élément intellectuel. L'un est restreint dans la sphère de l'individu, l'autre s'étend à l'humanité tout entière.

La nature propre de chacun de ces deux progrès étant déterminée, il s'agit d'examiner quels sont leurs rapports réciproques. Comme l'élément moral est purement interne, tandis que l'élément intellectuel se manifeste au dehors, il n'est pas possible d'établir une exacte

comparaison, d'avoir une commune mesure de l'un avec l'autre. Pour prouver que l'un et l'autre se tiennent à la même hauteur, il faudrait pouvoir établir que plus l'élément intellectuel va s'accroissant et plus augmente proportionnellement, dans le même temps et dans un même ordre social, le nombre des saints, des justes, ou, pour ne pas trop dire, le nombre des gens vraiment honnêtes, des hommes de bonne volonté, aux intentions pures, *mundi corde*. Il faudrait pouvoir regarder au-dedans dans le fond des cœurs. S'ils sont de nature différente, ils ne sont pas indépendants l'un de l'autre. L'élément moral peut être fort là où l'élément intellectuel est faible; il peut y avoir autant de vertu dans un village obscur, au sommet d'une montagne, que parmi les habitants les plus éclairés de Paris ou de Londres. Il s'en faut bien que les lumières aillent toujours de pair avec les vertus.

Quel est donc le rapport de l'élément moral avec le progrès? S'il n'y est pas compris, étant enfermé dans l'individu, il en est l'indispensable point d'appui, la condition essentielle, du moins à un certain degré, à une certaine dose que je n'entreprends pas de déterminer. Où fait défaut cet élément individuel, le progrès social ne saurait aller loin; il ne se soutient plus, il s'affaisse; il finit par se retourner contre lui-même. Supposez une société où il n'y ait plus que des âmes sans ressort, sans force, sans courage, sans conscience, où, comme dans Sodome, on ne rencontre pas dix justes, ou mieux une certaine quantité de justice et d'honnêteté. En dépit de toutes les lois, de tous les règlements ou mesures de police, de toutes les découvertes de la physique, de la chimie, de la physiologie, de tous les perfectionnements des arts et de l'industrie, en dépit de tous les raffinements du luxe et des plus brillants dehors, cette société est totalement en décadence, elle porte au cœur un mal dont elle mourra, abîmée dans la mollesse, la lâcheté et la corruption.

Il n'est pas de thèse plus fausse, plus dangereuse que celle de Buckle, qui déclare l'élément moral non seulement insignifiant, mais même dangereux et ne fait dépendre le progrès, le bien et l'avenir de l'humanité que de l'élément intellectuel tout seul. Quels démentis cette thèse ne reçoit-elle pas de toute l'histoire ancienne et moderne! Les périodes de décadence ne sont pas celles où l'élément intellectuel a manqué, mais bien celles où l'élément moral est resté en arrière. Sans vouloir déclamer ni évoquer avec Rousseau la grande ombre de Fabricius, voyez Athènes, Rome, Byzance, Alexandrie à leur déclin. Certes, l'esprit n'y était pas moins cultivé, les lumières étaient plus grandes et plus répandues qu'aux temps de leur plus

grande force, de leur splendeur et de leurs triomphes. Que leur a-t-il donc manqué, et d'où la décadence est-elle venue? Ce n'est pas l'intelligence, ce sont les qualités morales qui leur ont fait défaut; les âmes, les caractères, les courages ont baissé, les mœurs se sont corrompues, au milieu du progrès des arts et des raffinements du luxe. Voyez au musée du Luxembourg le grand et beau tableau des Romains de la décadence. Comme le peintre nous met vivement sous les yeux l'état d'une société raffinée où l'élément moral a plus ou moins disparu! Quelle leçon d'histoire et de morale! Quel enseignement parlant aux yeux sur les véritables conditions du progrès! Nous ne subsistons, a bien dit quelque part M. Renan, que par un reste de vertu.

Telle est la thèse que j'ai soutenue dans *Morale et Progrès* il y a déjà un certain nombre d'années. Quelques-uns semblent s'y être trompés; M. Marion entre autres, dans son ouvrage sur la *Solidarité morale*, m'a reproché d'avoir conclu à l'incompatibilité de ces deux éléments. Ainsi aurais-je pris parti, avec Rousseau, contre la civilisation, contre les sciences et les lumières, comme s'il fallait retourner à l'état barbare ou sauvage dans l'intérêt de la morale. Loin de moi une pareille pensée! Je ne suis point un ennemi de la civilisation et du progrès, et c'est précisément parce que je les aime que je m'attache à combattre ce qui serait leur ruine. Les deux éléments ne sont pas incompatibles, mais ils sont d'ordre différent; ils peuvent, ils doivent marcher ensemble, mais cela dépend de nous. Où est le grand péril, c'est lorsqu'ils se désassocient ou lorsqu'ils ne sont plus en proportion l'un avec l'autre. Nous avons voulu dire, et nous le disons encore, que tout ce qu'on appelle le progrès est fort mal assuré quand il n'a pas l'élément moral pour soutien. Loin que le premier fasse obstacle au second, il en est, comme nous venons de le voir, l'appui nécessaire.

Qui donc nous contestera que le bon usage des biens dont nous jouissons importe encore plus que leur quantité? Les lumières, les inventions, les richesses de toute sorte sont un danger pour qui les emploie mal; sans la justice, tout bien peut devenir un mal. Cela est vrai pour les sociétés comme pour les individus. Ce bon usage, hors duquel il y a le mal, la décadence et non le progrès, dépend de l'élément moral qui est comme le sel de la terre sans lequel tout se corrompt, tout se pourrit. Les nations sont d'autant plus saines que le nombre des sages et des justes qu'elles contiennent dans leur sein est plus grand. Rien de pire que la corruption de ce qu'il y a de meilleur, c'est-à-dire des lumières et de la civilisation. Ici surtout il y a lieu de dire avec Sénèque: *Corruptio optimi pessima*. Nous pou-

vons conclure avec le livre de *La Sagesse : Multitudo autem sapientium sanitas orbis terrarum* (cap. VI); La multitude des sages est la santé des nations. C'est là l'éternelle vérité, aujourd'hui comme à Jérusalem.

VII

Nous n'avons plus qu'à résumer notre réponse à cette question : y a-t-il une philosophie de l'histoire? A notre avis, il n'y a pas, si l'on veut en faire une science à part, au-dessus de toutes les autres, une science qui aurait la prétention de nous introduire au sein même des conseils particuliers de Dieu sur le monde et sur l'humanité. Les mouvements de l'humanité ont leur raison dans l'humanité elle-même, intelligente, libre et responsable, et non dans une cause surnaturelle ni dans quelque force cosmique, dans quelque évolution fatale de l'univers qui nous ôteraient la direction et la responsabilité de nos destinées. En ce sens, nous le répétons, il n'y a point de philosophie de l'histoire. Mais il y en a une si on veut bien rabaisser ses prétentions et restituer à l'homme ce qui appartient à l'homme ; il y en a une comme il y a une philosophie de la physique, de la chimie, des sciences naturelles qui se compose des plus hautes généralisations dans le domaine de chaque science. S'il y a des historiens qui observent les faits plutôt qu'ils ne généralisent et remontent aux causes, qui racontent plutôt qu'ils ne jugent ; il en est d'autres doués d'un esprit plus philosophique, qui comparent, généralisent et s'élèvent à des vues d'ensemble, non seulement sur telle ou telle nation en particulier, mais sur l'humanité en général. De là une philosophie de l'histoire.

Parmi toutes ces généralisations, la plus haute, la mieux établie et démontrée, quoique susceptible, nous l'avons vu, de plus d'une fausse interprétation, est la loi du progrès. Le progrès dégagé de tous les rêves et de toutes les chimères qui trop souvent ont compromis sa cause, le progrès tel qu'il nous est donné par la simple observation des faits historiques et sans aucun principe *a priori*, voilà la loi des lois de l'humanité, voilà, à vrai dire, toute la philosophie de l'histoire. Il n'y a rien au-dessus et il n'y a rien au delà. Où est la cause de cette loi suprême? Dans l'homme lui-même tel que l'a fait l'auteur de toutes choses, dans sa nature, dans ses facultés. La faculté du progrès, faculté complexe et en laquelle se résument toutes les autres, voilà quelle est la faculté maîtresse de l'homme. Sauf les empêchements et les arrêts du dedans ou du dehors, sauf l'oppression, l'esclavage, la misère extrême et la faim, sauf surtout

la dégradation de la volonté et la corruption des mœurs, le progrès est une suite naturelle, quoique non nécessaire, de notre constitution intellectuelle et morale.

Par là s'expliquent ses vicissitudes, ses transmigrations d'un peuple à l'autre, ses intermittences, ses irrégularités et ses éclipses, qui embarrassent si fort ceux qui veulent le faire fatal et surhumain.

Le progrès dépend de l'homme seul, de son intelligence et de sa volonté. Quelle n'est pas la haute moralité de cette doctrine ! Qu'elle est pleine d'encouragement et d'espérance! Mettez en regard l'optimisme historique qui fait de l'homme l'instrument et le jouet de la fatalité, qui consacre toutes les victoires et qui consacre aussi toutes les défaites. Si au-dessus de nos têtes tout est réglé à l'avance, si le bien doit se faire sans nous ou même malgré nous, si nous sommes entraînés par une force irrésistible, au bien comme au mal, à quoi bon s'agiter, faire effort et lutter? La sagesse est de rester les bras croisés, de s'abandonner soi-même et de laisser aller les choses. A ce système et à ses conséquences on peut appliquer ce que dit Sénèque du progrès d'une certaine philosophie : *Quid mihi prodest philosophia si fatum est? Quid prodest si Deus rector est*[1] ?

Le Père Gratry, dans son ouvrage *De la Morale et de la loi de l'histoire* a dit que le progrès est la marche de Dieu sur la terre. A notre avis, il faudrait dire que c'est la marche, non pas de Dieu, mais de l'homme, dans les conditions où Dieu l'a placé et avec les facultés dont il l'a pourvu.

Comment s'y méprendre quand on considère combien cette marche en avant est faible et vacillante? Quelles que soient les destinées de l'homme, c'est lui qui les fait; les nations, comme les individus, sont filles de leurs œuvres. C'est l'homme qui fait le progrès, et non le progrès, même avec une lettre majuscule, c'est-à-dire transformé en idole, qui fait l'homme. Ces réflexions sur la philosophie de l'histoire, quoiqu'elles puissent paraître bien terre à terre, nous ont semblé avoir quelque importance pour dégager la providence trop compromise par quelques-uns dans nos affaires, et n'être pas sans utilité morale pour combattre ceux qui, dans l'attente que Dieu les aide, ne veulent pas s'aider eux-mêmes.

FRANCISQUE BOUILLIER
(de l'Institut).

1. *Epist.*, 10.

LA MÉTAPHYSIQUE DE LOTZE

Si c'est une hardiesse, aujourd'hui, de donner pour titre à un livre de philosophie le simple mot *Métaphysique*, cette hardiesse n'a pas nui à l'ouvrage de M. Lotze : le voilà déjà traduit en français et en anglais [1]. L'auteur n'a cependant fait aucun sacrifice à la mode et au goût du jour : « Je m'abstiens à dessein, dit-il, d'annoncer, comme on a l'habitude maintenant de le faire dans chaque branche de recherche pour recommander son œuvre, que mon exposition procède d'après la méthode des sciences naturelles [2]... » et il prévoit, dès l'Introduction, qu'il sera conduit à des points de vue où les savants ne consentiront pas à le suivre. Mais les savants consentiraient-ils à faire même un seul pas avec lui, et cette tentative de donner une explication métaphysique du monde, c'est-à-dire de découvrir la cause interne réelle qui rend les phénomènes possibles

1. M. Lotze, qui est mort le 1er juillet 1881, avait entrepris de présenter ses doctrines en un *Système de Philosophie* qui devait se composer de trois parties. La *Logique* et la *Métaphysique* ont seules paru ; la troisième partie aurait traité sans doute de la *Philosophie pratique ;* on en a publié quelques fragments d'après les leçons publiques du maître. La *Métaphysique* (*Metaphysik, Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie, und Psychologie*. Leipzig, Hirzel, 1879) a été traduite en français par M. A. Duval (Paris, Didot, 1883 ; 1 vol. in-8° de 630 pages), et en anglais par M. Bosanquet (Oxford, 1884), avec la collaboration de MM. Green, Bradley et le Rév. Whittuck. M. Duval, qui a su achever à lui seul cette tâche difficile, avec un zèle et un désintéressement qu'on ne saurait trop louer, nous avertit que l'auteur avait revu le manuscrit de sa traduction, et, se corrigeant lui-même, avait opéré çà et là des changements qui modifient l'expression première de sa pensée. Cet avis est toute la préface du traducteur, et je serais tenté de lui reprocher un excès de discrétion. A la netteté de cette traduction, si fidèle et si scrupuleuse, il est aisé de voir que M. Duval aurait pu nous donner une excellente étude sur le livre de M. Lotze. Il s'est dérobé avec trop de modestie. Les traducteurs anglais ont du moins ajouté à leur œuvre une table où chaque paragraphe est résumé en une ligne, et un index. Ils n'ont pas craint non plus de couper les paragraphes trop longs en alinéas qui les rendent plus faciles à lire et ils ont donné toute la précision désirable aux renvois, souvent trop sommaires, qui se rencontrent dans le texte.

2. Introduction, page 10 de la traduction française.

et leur enchaînement nécessaire, n'est-elle pas de celles qui leur semblent absolument chimériques?

Exercer sur les faits une domination pratique, c'est-à-dire pouvoir conclure de conditions actuellement données ce qui en résultera, ou ce qui doit les avoir précédées, ou bien ce qui doit avoir lieu en même temps, en des parties du cours du monde inaccessibles à l'observation, voilà le but des sciences positives. Il est, je suppose, inutile d'insister sur l'étendue des connaissances acquises déjà par d'infatigables et glorieux efforts. Mais la grandeur même de ces résultats a fait naître, et il s'est enraciné dans les esprits, ce préjugé que toute recherche était vaine en dehors des recherches scientifiques. Si l'observation cependant et la comparaison exacte des faits semblent avoir suffi jusqu'à présent pour assurer aux sciences cette domination qu'elles ambitionnent, l'emploi de ces procédés, de la méthode expérimentale, ne se comprend pas, en réalité, sans une supposition antérieure à toute expérience, celle d'une liaison rigoureuse de tous les phénomènes, d'une connexion régie par des lois. Nous n'avons pas le droit de prétendre à l'explication d'une succession quelconque d'événements, à moins de nous prononcer d'abord sur l'existence ou la non-existence de cette connexion dans le cours des choses. Suivant le parti que nous prendrons, les suites de faits qui s'offrent à nous seront rendues explicables ou impossibles à expliquer. « Toute explication, en effet, n'est, en définitive, rien autre chose que la réduction de la simple concomitance de deux faits à une liaison interne réglée par une loi générale; tout besoin d'une explication et le droit de la demander reposent par conséquent sur la conviction primordialement certaine que cela seulement peut être ou avoir lieu, pourquoi la raison de sa possibilité réside dans une connexion générale des choses, et le principe de sa réalisation, en temps et lieu donnés, se trouve dans les faits particuliers de cette connexion [1]. » En outre, pour la discussion des faits qui nous permet seule de découvrir la teneur des lois du réel, il faut le concours de diverses idées intermédiaires, distinctes de la notion générale de connexion régulière et dont la certitude ne repose pas non plus sur des données empiriques. Il y a donc autre chose à connaître que les lois spéciales selon lesquelles le cours des choses se meut effectivement dans ses diverses directions et qui sont bien réellement l'objet des sciences. La spéculation métaphysique est possible et nécessaire.

Mais cette spéculation, qui donnerait la définition complète de

1. Introd., p. 5 de la trad. franç.

bien des termes corrélatifs dont on a pu jusqu'ici laisser indétermi la nature sans qu'on fût empêché par là d'y appliquer le calcul, qui serait peut-être, à un moment donné, indispensable aux scienc elles-mêmes pour leur permettre de faire de nouveaux progrè pourquoi ne serait-elle pas comme une dernière tournure donné aux connaissances expérimentales? Les sciences seraient ain chargées de produire une nouvelle métaphysique, et la tireraie d'elles-mêmes, sans être réduites à se ranger sous la bannière d'ur métaphysique déjà constituée. Certes, le sens philosophique n'e pas le privilège d'une caste; mais à la diversité des problèmes co respondent des procédés différents et différentes manières de pense on est mal préparé à aborder la spéculation par la culture exclusi d'un domaine restreint, et il est à craindre que les tentatives d savants en philosophie (il y en a déjà des exemples) ne donnent tristes résultats.

Ce n'est pas qu'on doive appliquer à cet ordre de recherches dialectique des idéalistes; elle n'a qu'une valeur logique [1]. On peut pas davantage trouver un fil conducteur dans une théorie d catégories, quelle que soit l'habileté avec laquelle on confection « ces jouets philosophiques [2] ». Il n'est pas non plus nécessaire d'e treprendre une exploration préalable de la connaissance, « de livrer à des considérations générales sur les facultés de connaît dont on pourrait se servir si on le voulait sérieusement :... l'ince sant aiguisage des couteaux est ennuyeux quand on n'a devant s rien à couper [3]. » La pensée humaine a fait, depuis des siècles, ass d'expériences, pour qu'on puisse au moins essayer de se rendre compte succinct de ce qu'elle doit affirmer, sans s'arrêter à la co sidérer indéfiniment en elle-même : « Ce n'est point la psychologi quel que soit l'intérêt qu'elle mérite comme domaine particulier recherches, qui peut être la base de la métaphysique, mais bie celle-ci de celle-là [4]. » Et en métaphysique la seule méthode consis « en cette réflexion qui, partant des idées que nous nous faisons su la nature et la construction du Réel, les compare incessamme entre elles et avec toutes les conditions d'après lesquelles il no est possible de juger de leur justesse, puis cherche ensuite à rem placer les contradictions et les imperfections remarquées par meilleures appréciations [4]. »

1. Page 19.
2. Page 22.
3. Page 14.
4. Page 16.

Telle est bien, en effet, la méthode que M. Lotze emploie, non sans quelque subtilité, dans les trois parties de son grand ouvrage : Ontologie, Cosmologie et Psychologie. Il prend pour point de départ cette conception naturelle d'une « pluralité de choses stables, de rapports variables entre elles et d'événements qui résultent du changement de ces rapports mutuels [1], » et de cette ontologie primitive, à laquelle nous nous conformons tous en dehors de l'école, il s'élève, par une série de transformations successives, à la doctrine d'un Infini, dont les choses, n'étant rien pour elles-mêmes, sont *seulement* des états, dont se sépare cependant ce qui existe pour soi, se rapporte à soi-même et se distingue d'autre chose par une action qui lui est propre, c'est-à-dire les êtres spirituels.

I

Nous croyons trouver [2] dans nos sensations le témoignage immédiat qui nous garantit la présence d'une réalité quelconque à un moment donné. Cependant la sensation ne nous assure que de sa propre existence et ne nous révèle rien, à proprement parler, en dehors d'elle-même. Mais c'est le fait d'une réflexion déjà très avancée de penser que l'existence des choses, au lieu d'être seulement témoignée par la sensation, consiste tout entière en ce qu'elles sont senties. Pour ceux qui s'en rapportent à l'opinion commune, cette existence est indépendante de la connaissance que nous en avons, et rien ne leur paraît plus assuré. Les objets que nous ne percevons pas, disent-ils, d'autres hommes les perçoivent, et dans l'hypothèse même où toute conscience capable de les connaître

1. Page 25.
2. Les lecteurs de la *Revue* se rappellent peut-être le grand débat de M. Lotze et de M. Renouvier sur la question de savoir si l'infini actuel est contradictoire. Ils peuvent du moins s'y reporter (*Revue philosophique*, mai, juin 1880). C'est un des sujets les plus importants de la *Cosmologie*. Quel que soit l'intérêt de cette division de la Métaphysique, dans laquelle M. Lotze traite de la subjectivité de l'intuition d'espace, de la déduction de l'espace, du temps, du mouvement, de la construction de la matérialité, des éléments simples de la matière, des lois des actions, de la forme du cours de la nature, en un mot des formes en apparence préexistantes du temps et de l'espace, et des choses, des faits encadrés dans ces formes, je me borne à en indiquer ainsi les principaux chapitres. D'un autre côté, dans la troisième division, la *Psychologie*, l'auteur s'est surtout proposé de réunir et de présenter dans leur enchaînement systématique les points essentiels d'un livre dont la première partie a été traduite en français, il y a quelques années (Voy. *Principes généraux de Psychologie physiologique*, Alcan, 2e édition). Il est donc naturel que, dans cette étude, je m'attache plus particulièrement à l'*Ontologie*.

aurait disparu du monde entier, « les choses resteraient encore entre elles dans les rapports qu'elles soutenaient, quand elles étaient objets de perception; chacune aurait encore son lieu dans l'espace ou y changerait de position; chacune continuerait de subir des influences de la part des autres choses et d'en exercer sur d'autres; dans ces relations et ces actions mutuelles subsisterait encore ce qui autoriserait les choses à s'attribuer une véritable existence indépendante de nous, et nous autoriserait à la leur reconnaître [1]. » Ce sont donc les rapports qui garantissent cette existence. Dira-t-on que la réalité de ces rapports a besoin d'être elle-même garantie, qu'ils sont peut-être purement imaginaires, et que l'existence des choses n'est alors que concevable? Ce serait demander la solution d'un problème contradictoire. Pour expliquer l'origine de la réalité donnée, il faut supposer cette réalité elle-même. « L'opinion commune a évité ce cercle vicieux, et elle n'en commet pas de son côté un autre en fondant la réalité de l'existence des choses sur la réalité supposée de leurs relations entre elles. Car enfin elle ne pouvait avoir en vue d'analyser ou de construire la conception la plus générale qu'il y ait, celle de la Réalité; supposant plutôt que, seule, la sensation vive nous peut à la fois interpréter et témoigner ce que nous désignons par ce nom, elle devait se borner à faire voir comment l'existence des choses, comprise dans cette merveille de la Réalité, dépend ou diffère de ce que la même Réalité comprend également : de l'existence des rapports et des événements [2]. » Bien plus, l'opinion commune, en posant l'existence des choses dans celle des rapports, est plus près de la vérité que la spéculation qui cherche l'être pur. Quel est, en effet, le plus sérieux argument en faveur d'une existence des choses qui repose absolument sur elle-même et qui précède celle des rapports pour leur servir de fondement? C'est précisément que toute relation suppose, pour exister, les termes corrélatifs qu'elle doit unir. Remarquons d'abord que si l'être est vraiment pur, s'il est vraiment affranchi de tout rapport, il se confond avec le non-être. C'est par abstraction seulement que nous pouvons concevoir cet être identique à rien. Si nous voulons atteindre la Réalité, il semble bien que nous ne devons pas nous écarter de la manière de voir naturelle. Mais si une chose ne peut être qu'autant qu'elle est en relation avec une autre, ne faut-il pas que celle-ci existe d'abord, et avant celle-ci, une troisième pour une raison pareille, et ainsi de suite à l'infini, ou en cercle? Des difficultés de ce genre ne sont pas

1. Page 31.
2. Page 32.

pour embarrasser ceux qui connaissent le véritable objet de la métaphysique. Elle ne se propose pas, en effet, de découvrir comment la réalité a été produite, « mais comme quoi elle doit être pensée, alors que, d'une manière incompréhensible, elle existe ». Et ce passage est assez important pour que je continue la citation : « Nous n'avons pas à faire le monde, mais à ordonner nos conceptions selon l'ordre des faits que, achevé sans nous, il nous présente. Si donc il y a de la contradiction dans l'idée d'une action créatrice [1] qui, ne faisant que successivement son œuvre, aurait posé les choses dans des rapports mutuels, rien de contradictoire n'entre dans cette autre pensée qui, sans soulever aucune question d'origine, regarde les éléments du monde donné comme éternellement liés ensemble par des relations réciproques, et comme ne possédant qu'en ces relations ce qui fait différer leur être du non-être [2]. »

Ces éléments, que sont-ils en eux-mêmes? L'opinion commune regarde les choses comme essentiellement changeantes; elle ne les confond pas avec les qualités qu'elles revêtent et qui sont « comme un approvisionnement de matières prédicatives, dans lequel chaque chose peut choisir celles qui lui conviennent pour l'expression de ses caractères [3]. » Sans doute, si une qualité était un objet invariable de notre connaissance, nous n'aurions aucune raison pour chercher derrière elle un sujet auquel elle appartient, et, dans le langage, à l'idée de qualité ne s'attacherait pas inévitablement l'idée d'un sujet extérieur qui lui sert d'appui. Mais on ne peut supposer un sujet fixe des variations que présentent les qualités, comme le font certains philosophes, et aussi les savants qui prétendent expliquer les divers phénomènes avec des rapports variables entre des éléments invariables. Si ces éléments sont, en effet, vraiment invariables, il est impossible de concevoir la variété des rapports qui s'établiraient entre eux, et même de concevoir aucun changement. Imaginez des éléments existant par eux-mêmes et déterminés par une qualité *a* parfaitement simple : « Le simple, quand il change, change complètement, et, quand *a* est devenu *b*, il n'est resté rien sur quoi l'être pût se retirer comme sur un noyau stable; il n'y aurait qu'une série *a b c* d'êtres divers, l'anéantissement de l'un et la naissance de l'autre, et, par cette suppression de toute continuité entre les

1. « Einer schaffenden Position. » Ce mot *Position*, que M. Duval reproduit avec raison dans son excellente traduction, est expliqué d'autre part dans le texte. Pour plus de clarté, je le remplace ici par un synonyme.
2. Page 40.
3. Page 51.

divers phénomènes, serait ébranlé le motif qui nous a déterminés à leur donner, pour appui, des choses comme sujets [1]. » Avec les choses composées de la perception ordinaire, cette difficulté est moins apparente; elle n'en est pas moins la même au fond.

Nous devons donc nous efforcer de former la notion de la chose, comme le fait l'opinion commune, c'est-à-dire de telle sorte qu'elle implique la variabilité. Nous devons renoncer à éloigner complètement de l'explication du cours du monde la variabilité interne du Réel. Tout au moins appartient-elle à l'essence de ce Réel pour qui le monde extérieur est un objet d'observation; mais si nous l'admettons ici, il est évident qu'elle cesse d'être impossible pour les éléments réels qui sont à nos yeux comme les supports des phénomènes dans la nature. Peut-être, il est vrai, la notion de choses doit-elle être remplacée par une autre conception. « C'est seulement *en cas que* les choses existent et doivent servir à faire comprendre le monde, que nous demandons comment alors elles doivent être conçues, et, sur ce point, nous avons donné la réponse que l'être, la chose ou la substance ne peut être que variable : il n'y a d'invariable que les prédicats des choses; ils changent en elles, il est vrai, mais chacun reste éternellement égal à lui-même; les choses seules, en admettant et rejetant tour à tour les prédicats divers, se modifient elles-mêmes [2]. »

Mais la question subsiste : que sont les choses? On peut sans doute les ramener aux éléments plus simples qui les composent. Comment répondrions-nous si l'on nous interroge sur ces éléments eux-mêmes? Qu'est-ce que le mercure, par exemple, dont nous aurions trouvé qu'une autre chose quelconque est composée? Nous ne saurions rien dire de ce qu'il est en soi s'il ne subissait l'influence d'aucune de ces conditions extérieures qui modifient ses qualités phénoménales et le font apparaître sous la forme tour à tour d'un solide, d'un liquide ou d'un gaz, etc. « Généralement, donc, notre idée de l'essence d'une chose consiste en la pensée d'une régularité avec laquelle, dans un cercle fermé d'états, elle se métamorphose d'elle-même ou sous des conditions données, tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, ne sortant jamais de ce cercle, et n'existant jamais sans revêtir une des formes que celui-ci lui offre [3]. » Une conception complète enfermerait même l'histoire passée et future des choses. On les définirait provisoirement par l'ensemble de tous les caractères

1. Page 55.
2. Page 63.
3. Page 66.

qu'elles présentent en un moment donné; on obtiendrait ainsi ce qui est leur être actuel, τὸ τί ἐστι, suivant l'expression d'Aristote; on arriverait à la formule τί ἦν εἶναι, et à cette autre formule qu'Aristote n'a pas ajoutée, bien qu'elle ne fût pas étrangère au cours de ses idées, τί ἔσται εἶναι, en considérant l'ensemble de ces carectères donnés comme la conséquence de ce que la chose était et comme le germe de ce qu'elle deviendra. Mais quelle que soit notre connaissance de l'essence des choses ainsi définie, nous n'en aurions jamais que l'*image*, et la question est de savoir ce qui fait que cette image ne reste pas image et que ce qu'elle représente vient prendre place dans le monde comme *chose réelle*.

L'explication la plus naturelle, semble-t-il, et la plus ancienne, est d'imaginer que les choses réelles participent d'une Réalité qui existe antérieurement, comme elles prennent telle ou telle couleur par l'addition d'un pigment quelconque. Mais, ou bien ce Réel qui se communique ainsi pour donner aux qualités la fixité et la consistance d'une chose, a déjà par lui-même telles ou telles qualités, et la question n'est que reculée, ou bien il est pur, simple et indéterminé, et alors il est incapable d'expliquer la variété infinie que le monde nous présente. La notion de ce Réel vide ressemble à celle de l'être pur, avec cette différence cependant, que celle-ci est régulièrement formée comme idée générale, bien qu'elle soit inapplicable tant qu'on n'a pas rétabli les relations dont on avait fait abstraction pour la former, tandis que celle de Réel pur a été faussement formée : « Son contenu suppose toujours un sujet auquel il appartiendrait, et ne peut être sujet lui-même; par cette raison, on ne doit pas parler substantivement du Réel, mais seulement adjectivement de tout ce qui est réel. Il serait bon que le langage aussi préférât cette plus longue tournure, afin de toujours maintenir vivante la pensée que les choses ne deviennent pas ou ne sont pas réelles par la présence d'un Réel en elles, mais qu'elles ne sont réelles que si elles montrent cette manière d'être et d'agir que nous nommons Réalité [1]. »

Cette manière d'être et d'agir, qui constitue vraiment l'essence d'une chose, se confond avec la loi dont elle est un exemple d'application, elle est cette loi individualisée. La loi, prise dans un sens général, correspond à la notion générale de *substantialité;* la notion de *substance* répond à telle ou telle suite de faits régie par la loi. Le mercure, pour rappeler l'exemple donné plus haut, a sa substance ou sa réalité dans la liaison régulière de certaines formes ou appa-

1. Page 74.

rences selon certaines conditions. « Une chose réelle n'est que la loi réalisée de sa manière individuelle d'être et d'agir [1]. » Mais c'est un fait psychologique à peu près inévitable, que nous prenons les lois pour un type indépendant et dominateur qui précède les cas de son application, alors que ces lois sont par nous déduites de la comparaison des phénomènes. S'il est cependant une vérité simple et primordiale, c'est que ces lois, qui sont premières, sans doute, dans l'ordre de la connaissance, puisqu'elles nous permettent de calculer un résultat futur comme conséquence de conditions données, ne sont elles-mêmes que l'expression du passé et de la forme particulière sous laquelle, dans ce passé, la réalité nous a apparu. Par un étrange malentendu, au contraire, qui remonte peut-être à une fausse interprétation de la Théorie des Idées [2], à moins que cette théorie ne soit elle-même l'expression la plus brillante de cette erreur, nous nous sommes si bien « habitués à opposer au Réel son essence propre comme un modèle extérieur qu'il doit imiter, et à chercher ensuite inutilement des médiations qui réunissent les termes illégitimement séparés, que toute affirmation de leur unité primitive semble porter atteinte à l'exactitude scientifique qu'on ambitionne [3]. » Et nous-mêmes, nous nous exposerions au reproche d'avoir ainsi séparé le Réel de l'Idéal si nous maintenions dans ces termes équivoques la définition de la chose que nous venons de donner. Il ne faut pas dire qu'une chose est la loi réalisée, etc., mais bien, et autant que le langage nous permet d'écarter toutes les idées accessoires dont nous ne voulons pas, que la chose est la loi en tant qu'elle s'applique, un acte s'accomplissant, un acte inséparable de l'être qui l'accomplit, identique à cet être lui-même, « lequel n'est pas un point mort derrière son action ».

II

Des considérations approfondies sur le devenir et le changement, sur la nature de l'action physique, conduisent M. Lotze à l'affirmation qu'il ne peut y avoir une pluralité de choses indépendantes les unes des autres. Le pluralisme originel de notre manière de concevoir le monde doit faire place à un monisme par lequel l'incompré-

1. Page 80.
2. V. Ferrier, *Institutes of Metaphysics*, propos. VI,
3. Page 83.

hensible action transitive devienne une action immanente. L'action, en effet, désignée par son caractère positif, consiste en ce que la réalisation d'un état est la condition de la réalisation d'un autre état, et nous nous flattons de comprendre cette connexion aussi longtemps que, dans l'unité d'un seul et même être, elle ne produit que le propre développement de cet être. Ce qui nous paraît inconcevable, ce n'est donc pas la causalité immanente, c'est l'action transitive, c'est le fait que ce qui arrive à un être peut être la raison du changement d'un autre être. Or, cette liaison de cause à effet s'impose à nous, et elle nous oblige à considérer les choses comme parties d'un être unique, dépendantes, par suite, les unes des autres, et séparées pour notre manière de concevoir seulement. « Notre précédente idée d'une pluralité d'êtres primordiaux, qui n'en viendraient que plus tard à exercer entre eux de variables actions mutuelles, se transforme en celle d'une pluralité d'éléments dont l'existence et l'essence sont dans une dépendance absolue de la nature et de la réalité de l'Être Un ; dépourvus d'existence pour eux-mêmes, ils sont les membres de cet Être, dont la conservation propre les met tous dans une constante relation de dépendance mutuelle ; à son commandement, auquel ils ne peuvent résister ni prêter une aide qu'ils devraient à leur réalité indépendante, ils se soumettent constamment, de manière que tout l'ensemble du monde produit en chaque moment une nouvelle et identique expression du même sens, une harmonie qui n'est point préétablie [1], mais qui, en chaque moment, se régénère par la puissance de l'Un [2]. »

C'est là, d'après M. Lotze, non pas ce qu'il faut penser pour arriver à comprendre l'action mutuelle, mais ce que nous pensons réellement dès que nous nous faisons une idée claire de ce que nous concevons par cette action. En d'autres termes, il n'est pas nécessaire de deviner ou d'inventer l'unité de tous les êtres dans l'Un, sous la forme d'une hypothèse et comme un expédient pour écarter des difficultés ; l'idée de cette unité est contenue dans le concept d'action mutuelle, et une simple analyse peut l'en faire sortir. Soutenir, au contraire, que les choses sont d'abord des unités différentes et indépendantes les unes des autres, et qu'ensuite elles sont entrées en relation, c'est décrire, « non pas une relation positive ou un fait de la Réalité, mais seulement le mouvement de la pensée qui, au com-

1. Voy. §§ 63, 64, la critique de l'harmonie préétablie de Leibniz. M. Lotze lui objecte principalement qu'il est impossible de comprendre pourquoi cette harmonie *préétablie* a été *réalisée*. Il n'admet pas non plus le déterminisme absolu qui en résulte (Voy. § 65).

2. Page 143.

mencement, est partie d'une supposition fausse, et ensuite est obligée, par les problèmes qu'elle doit résoudre, de chercher, par des moyens défectueux, à établir l'idée juste qu'elle aurait dû tout d'abord admettre[1]. »

La doctrine de l'unité originelle de toutes choses n'est pas inférieure à l'opinion contraire pour rendre compte de l'apparence dans le monde de divers degrés d'indépendance, et s'accorde tout aussi bien avec les expériences qui nous attestent ici une vive action mutuelle des choses, là une indifférence réciproque. Ces différences, en effet, ne dépendent pas de ce que « des relations variables, croissant en intensité depuis zéro jusqu'à un point quelconque, rapprocheraient les éléments originellement indépendants; elles résultent de ce que le sens de l'Unité, qui maintient constamment ensemble ces éléments, leur fait un devoir, en chaque instant, soit d'exercer une nouvelle action mutuelle de nature et d'intensité définies, soit de se maintenir dans leur ancien état, et par conséquent de paraître ne pouvoir agir les uns sur les autres[2]. » Sans doute les choses paraissent, à différents degrés, indépendantes les unes des autres; mais chaque degré de cette indépendance relative est la conséquence même de leur dépendance vis-à-vis de l'Être un. Et il n'est pas nécessaire d'admettre cette idée, que M. Lotze ne cesse de combattre, que des rapports, qui auparavant n'auraient aucunement existé pour elles, aient jamais pu commencer à s'établir entre les choses.

Mais la principale objection contre cette doctrine du monisme vient de la difficulté de concevoir, même seulement quant à la forme, ce rapport de l'Un et de la pluralité des éléments qu'il tient sous sa dépendance, ou simplement le rapport de l'Un et du Plusieurs. On sait les formules différentes dont se sont servis en tout temps les partisans de cette doctrine : ils ont parlé de modifications de la substance infinie, de ses développements et de ses différenciations, d'émanations et de rayonnements. Les métaphores abondent; elles expriment bien le désir de résoudre le problème; elles n'en donnent pas la solution. C'est que le problème est insoluble; il est impossible de savoir comment s'est établi ce rapport de l'Un et de la foule des êtres finis; c'est assez que nous soyons forcés de nier l'indépendance de ces êtres; peu importe que nous ne puissions faire voir la matière de ce lien qui enserre la Réalité. Mais il importe, du moins, que ce rapport n'implique pas contradiction. Or, comment comprendre que

1. Page 145.
2. Page 146.

l'Un fasse émaner de soi Plusieurs et qu'il continue d'être ces Plusieurs? La dernière philosophie qui ait proclamé, en Allemagne, avant M. Lotze, cette identité, la philosophie de Hegel, débutait par l'audacieuse maxime que dans la contradiction même se trouve la plus profonde vérité. On sait avec quelle énergie le prédécesseur de M. Lotze à l'Université de Gœttingue, Herbart, prit la défense de la logique formelle. Et cependant on ne peut « arriver au but, sans supposer, dans le lointain, aux points décisifs, cette unité de l'Un et du Plusieurs [1]. » C'est Platon qui paraît encore aujourd'hui avoir le mieux traité cette difficulté et il faut en revenir au Parménide.

Socrate reconnait sans doute qu'il serait absurde de prétendre que la ressemblance en soi est semblable à la dissemblance en soi, mais il soutient qu'un même être participant à la fois de la ressemblance et de la dissemblance peut être dit semblable et dissemblable à la fois. Son raisonnement est assez subtil. Notre auteur l'adopte, le complète, et à ceux qui invoquent les lois auxquelles notre pensée doit se conformer dans les liaisons de ses idées, il répond en leur citant des faits inconcevables et qu'il faut cependant admettre : « Si nous voulons *concevoir* le devenir, il est nécessaire que nous considérions l'existence et la non-existence comme fondues ensemble, sans que pour cela nous donnions aux deux notions une signification autre que d'être identiques avec elles-mêmes et différentes l'une de l'autre. Comment le devons-nous faire? C'est ce que nous ne savons pas; même l'intuition du temps ne nous montre que la solution opérée du problème et ne nous apprend pas comment elle s'opère; mais nous savons que la nature de la Réalité accomplit effectivement ce qui est inconcevable pour nous..... Nous nous bornons à ce seul exemple du Devenir, pour faire sentir qu'il peut y avoir en réalité bien des choses dont l'imitation par une combinaison logique de nos idées est impossible [2]. » M. Lotze est cependant obligé de faire une concession : c'est que nous sommes convaincus par l'intuition du devenir accompli, tandis que nous n'avons pas d'intuition pour nous convaincre de la même manière « que cette connexion par nous admise entre le Réel absolu et un, d'une part, et la pluralité de ses formes dépendantes, est plus qu'un postulat de notre réflexion, qu'elle est un problème également mystérieux résolu de toute éternité. » A défaut de cette intuition, qui embrasserait l'ensemble des choses, qui nous permettrait ainsi de ne voir en elles que des états divers de l'Être un, n'avons-nous pas le moyen de nous prouver à

1. Page 148.
2. Page 153.

nous-même la possibilité de ce rapport d'un être à ses états? Nous serions assurés alors que la doctrine d'après laquelle chaque chose, chaque fait ne doit être conçu que comme un acte durable ou passager de l'Être un, sa réalité, sa substance comme l'existence et la substance de cet Être, sa nature et sa forme comme une phase conséquente du développement de cet Un, n'est pas un vide assemblage de mots, et peut-être arriverions-nous au dénouement que nous poursuivons.

Or, nous n'avons qu'un seul exemple à citer de la possibilité de ce rapport; il n'y a qu'un seul cas où nous en ayons une intuition immédiate : c'est dans l'œuvre merveilleuse que l'être spirituel accomplit, non seulement en distinguant de soi les sensations, les idées, les sentiments, mais en même temps en les connaissant comme les siens, comme ses états, en donnant par son unité, dans la mémoire où il les rassemble, un lien à la série que forme leur succession. « Seule, la perception, qui tout à la fois repousse de nous l'objet perçu comme quelque chose d'étranger, et le révèle en même temps comme nôtre, nous fait voir ce qu'on entend en disant que nous concevons un *a* quelconque comme *état* d'un être A; par cela seulement que notre attention, en établissant des rapports, embrasse dans la mémoire le passé et le présent, mais qu'en même temps naît l'idée du Moi stable auquel ils appartiennent tous deux, nous voyons clairement ce que c'est que l'existence d'un Être Un dans le changement de beaucoup d'états, et qu'une telle existence est possible; par cela, donc, que nous pouvons nous apparaître comme de telles unités, nous sommes des Unités [1]. »

Nous pouvons donc affirmer l'existence d'êtres spirituels qui nous ressemblent et qui, sentant leurs états, et se posant, par rapport à eux, comme l'unité sentante, satisfont ainsi à la notion d'un être. Nous affirmons en outre, dès qu'elle nous apparaît maintenant comme possible, et pour les raisons déjà énumérées, l'Unité du véritablement Existant, qui est, pour les êtres spirituels eux-mêmes, le fondement de leur existence, la source de leur nature particulière et la vraie force active en eux.

Y a-t-il d'autres êtres? Les choses proprement dites existent-elles? Pour exister au sens que nous venons de dire, il faudrait qu'elles fussent *plus* que des choses; elles devraient participer du caractère de la nature spirituelle; elles ne pourraient en effet se distinguer de leurs états que si elles s'en distinguaient elles-mêmes; elles ne pourraient être Unités que si elles s'opposaient elles-mêmes, comme telles,

1. Page 191.

à la multiplicité de leurs états. Il n'a pas manqué de philosophes et de poètes pour soutenir que les choses sont animées, pour leur donner au moins une âme sensitive capable d'éprouver du plaisir et de la douleur : ce serait assez pour en assurer l'existence. Mais rien ne justifie cette hypothèse, et alors cette question se pose : pourquoi donc existerait-il, outre les êtres spirituels et l'Être Un qui est le fondement de ces êtres, « un monde de choses qui n'auraient rien d'elles-mêmes et ne serviraient que comme un système d'occasions ou de moyens pour produire dans les êtres spirituels des idées, ne ressemblant pourtant pas, en définitive, à ces causes dont elles seraient le produit? » On conçoit, en effet, que la puissance créatrice aurait pu faire naître immédiatement dans les esprits l'image du monde qui devrait être vue, sans prendre le détour de produire un monde qui ne pourrait jamais être vu tel qu'il serait. Il n'est pas difficile non plus d'imaginer que cette force, qui est la même dans tous les esprits, agit « effectivement en eux avec une telle correspondance de ses divers actes que, devant les divers esprits, flotteraient différentes images du monde et non pas la même devant tous, mais ces différentes images dans un agencement tel que tous les esprits croiraient se trouver en différentes places du même monde et pourraient s'y rencontrer pour agir d'accord. » Enfin ces relations des choses, dont nous parlions au début, et qui, suivant l'opinion commune, prouvent le plus leur existence indépendante, les actions qu'elles échangent entre elles, nous les remplacerions « par une dépendance mutuelle d'innombrables actions qui se croiseraient et se modifieraient les unes les autres dans le sein du seul Être véritable; de sorte que les changements qu'éprouve notre image du monde proviendraient immédiatement, en chaque instant, de la collision de ces actions, laquelle a lieu aussi, et non pas de l'existence de plusieurs principes d'action indépendants qui, en dehors de nous, auraient fait naître ces changements ». L'hypothèse de choses réelles a sans doute l'avantage de rendre plus faciles le langage, l'expression de nos idées et même nos recherches; mais, au sens métaphysique, les choses ne sont pas des êtres, « mais des actions élémentaires de l'unique principe du monde, liées entre elles d'après les mêmes lois d'action mutuelle que nous admettons ordinairement pour les choses regardées comme existant par elles-mêmes ».

En dehors de ces deux manières de concevoir ce que l'on appelle des choses, de leur attribuer une âme ou de les ramener à de simples phénomènes que la puissance créatrice fait naître immédiatement dans les esprits, il y a une troisième doctrine qui prétend justifier l'idée commune de choses dépourvues du sentiment de leur existence.

D'après ses partisans, nous aurions tort de croire qu'il n'y a qu'u solution du problème, celle que l'expérience de la vie spirituelle au rise. Pourquoi n'y aurait-il pas d'autres modes d'existence que nôtre, et qui nous seraient par cela seul inaccessibles. Les cho seraient ainsi des êtres d'un genre particulier, définis pour n par leurs actes seulement, et sans aucune ressemblance avec autres êtres que nous nommons des esprits. Mais il nous est i possible de nous faire aucune idée du genre d'existence qu'il n faudrait attribuer à ce qui ne se posséderait soi-même en auc manière comme un être pour soi et n'aurait d'autre rôle que transmettre, comme intermédiaire, « des actions qu'il ne ress tirait pas, à d'autres, ses semblables, qu'elles n'affecteraient davantage, jusqu'à ce qu'enfin, par la communication de ces actic aux êtres animés, il naquît en ceux-ci une image embrassant to ces faits [1]. » Sans doute, dans la vie ordinaire, nous continuero à imaginer des choses individuelles, indépendantes, agissant ave glément; mais si nous voulons nous rendre compte de ce que no imaginerons ainsi, nous en reviendrons à cette vérité métaphysiq qu'il n'y a pas d'autre alternative, animer les choses, en quelq sorte, ou leur refuser toute existence propre. Si l'on croit qu'ell sont dépourvues du sentiment d'elles-mêmes, inconscientes, on gagne rien à leur attribuer une existence en dehors de l'unique Ré lité : « Toute la fixité, toute la puissance qu'elles manifestent comn forces déterminantes et motrices dans les changements du cours monde visible pour nous, les choses — conçues comme simples act de l'Infini — les possèdent absolument et rigoureusement dans même plénitude; bien plus, ce n'est que par leur commune imm nence dans l'infini qu'elles ont, comme nous l'avons vu, ce pouv d'exercer une influence mutuelle qu'elles n'auraient pas com êtres isolés détachés de ce principe substantiel [2]. »

Ainsi, et c'est la conclusion de l'Ontologie, nous disons des ê qu'ils ont une existence séparée ou que cette existence leur est fusée, selon leur nature et leur faculté d'agir. « Ce qui est capable se sentir et de se manifester comme un Moi, cela mérite d'être signé comme détaché du Principe général qui embrasse tout, comme étant en dehors de lui; ce qui manque d'un tel pouvoir s toujours, quelque disposés que — par des motifs quelconques nous soyons à le séparer de ce principe et à le lui opposer, enfern en lui d'une manière immanente [3]. »

1. Page 194.
2. Page 195.
3. Page 196.

Si maintenant nous nous demandons quelle est la nature du Principe, de ce qui occupe cette place suprême du monde, par quoi tout nouvel état de ce qui existe est la cause productrice d'un autre état qui lui succède, nous nous croyons autorisés, par nos inclinations esthétiques, par analogie aussi avec l'Être un que nous sommes nous-même, à ne pas le considérer comme une action aveugle. Au Principe de toutes choses nous attribuerons, en un degré éminent de perfection, non la simple forme de la vie et de l'activité, mais la dignité de toutes deux et le bonheur que nous éprouvons à les posséder. Ce Principe, cet Infini, nous le concevons comme une Idée qui, se réalisant à chaque instant, constitue le Réel du monde; mais nous nous garderons d'imaginer un Réel vide et sans caractère, qui n'aurait été destiné qu'à servir de support à ce que nous désignons par le nom général de mécanique mathématique, à ces lois, à ces vérités éternelles évidentes que nous considérons si volontiers comme une fatalité à laquelle tout ce qui est, en fait, aurait à se soumettre. C'est le sens du monde qui est le premier; c'est de l'Idée qui se réalise que dérivent le besoin de l'ordre et la forme sous laquelle l'ordre nous apparaît. « Exprimées en langage humain, ces lois sont seulement les premières conséquences que le sens vivant et actif du monde en vue du but qu'il se proposait, a données pour bases, et comme prescription générale, au système de toutes les réalités [1]. » Si nous connaissions, comme les idéalistes semblent y prétendre, la teneur complète de ce sens, nous pourrions en déduire « ce que nous pouvons seulement, en nous appuyant sur une conviction générale, essayer de faire remonter jusqu'à lui ».

C'est cette conviction générale que M. Lotze a voulu justifier dans la première partie de son livre, l'Ontologie, tandis que, dans les deux autres, il a fait la tentative d'interpréter ce sens du monde. Mais cette tentative demande un développement de pensées dont la chaîne est trop longue pour qu'on soit jamais assuré de ne pas y laisser se glisser des erreurs. Il aura du moins montré, si l'on veut bien le suivre, la nécessité d'abandonner entièrement la voie de ceux qui cherchent à résoudre des questions métaphysiques par le moyen de constructions mathématico-mécaniques. Quelles que soient, en effet, la valeur de la méthode employée par les sciences de la nature, et la puissance intellectuelle dont témoignent, dans leur domaine, leurs brillants succès, les éléments qu'elles croient pouvoir utiliser comme bases très simples de leurs théories sont bien loin d'être de vrais éléments pour l'explication dernière du monde; ils ne sont eux-

1. Voy. la *Conclusion* de la Métaphysique.

mêmes, comme nous venons de le voir, que des conséquences, et le vrai commencement de la Métaphysique doit être cherché dans l'Éthique, ou, d'une manière plus générale, dans ce qui *doit* être.

Ce qui fait, il me semble, la grande valeur du livre de M. Lotze, c'est moins la doctrine qu'il renferme que l'esprit dont il est tout pénétré. A ce monisme, à cette conception d'un monde dont un seul être fait toute la réalité, dans lequel les esprits eux-mêmes n'ont qu'une existence empruntée, intermittente [1], ne sont que des actions de l'Un véritablement existant, « mais des actions ayant pour privilège la merveilleuse et absolument inexplicable faculté de se sentir et de se savoir elles-mêmes comme des centres actifs d'une vie émanant d'elles », on fera toutes les objections accoutumées contre le Panthéisme. Nous avons déjà indiqué la plus grave, à savoir celle que cette doctrine est contradictoire. Il est vrai que nous avons indiqué en même temps la réponse : la Réalité est infiniment plus riche que la Pensée; ce qu'on regarde comme contradictoire n'est que supérieur aux lois logiques. Peut-être serait-il trop facile de répliquer, sans nier cette richesse de la réalité, que la pensée ne peut pourtant pas s'occuper de ce qui la dépasse elle-même, et que ce qui est supérieur aux lois logiques ne saurait, en aucun cas, être un objet pour elle. Si jamais on consent à admettre une proposition malgré son absurdité, il est impossible désormais de distinguer l'absurde du raisonnable, il n'y a plus de raison.

M. Lotze est cependant un des philosophes qui se sont le plus préoccupés de prévenir les dérèglements de l'imagination et de déterminer l'objet de la métaphysique de manière à réprimer toute velléité de construction *a priori*. « De ce que le monde existe, dit-il, de ce qu'il est tel qu'il est, et que, par suite, une pensée vit en nous qui peut distinguer divers cas d'une généralité; de ce que tout cela est ainsi, il peut naître en nous des images et des notions de possibilités qui réellement n'existent pas, et alors nous nous imaginons que, *avant* toute réalité, nous existons pourtant avec cette pensée, et que nous

1. « Quand l'âme, dans un sommeil complètement dépourvu de rêves, ne pense, ne sent et ne veut rien, existe-t-elle alors, et qu'est-elle? On a bien souvent répondu que, si jamais cela pouvait arriver, alors elle n'*existerait* pas : pourquoi n'a-t-on pas plutôt osé dire qu'elle n'existe pas toutes les fois que cela arrive. Assurément si elle était seule dans le monde, nous ne pourrions comprendre une alternative de son existence et de sa non-existence; mais pourquoi sa vie ne serait-elle pas une mélodie avec des pauses, tandis que continue d'agir le principe éternel, d'où découlent, comme un de ses actes, l'existence et l'activité de l'âme? De cette source elle naîtrait de nouveau, en conséquente connexion avec son existence antérieure, et cela sitôt que seraient finies ces pauses pendant lesquelles d'autres actes du même principe établiraient les conditions de sa nouvelle vie. » (Fin de la Psychologie.)

aurions la tâche de décider quelle réalité doit naître de ces possibilités vides qui cependant ne sont toutes imaginables que parce qu'il existe une réalité d'où cette pensée elle-même tire son origine. » Nous devons nous garder de toutes ces questions déraisonnables qui semblent cependant à beaucoup d'esprits les vraies questions de la métaphysique : pourquoi y a-t-il un monde, et n'en existe-t-il pas plutôt aucun, ce qu'il est également possible de concevoir? Pourquoi, s'il existe un monde, sa nature est-elle présisément M, et pas plutôt une autre tirée du vaste domaine des non-M? et si le réel M existe, pourquoi est-il en mouvement et non en repos? si enfin il est en mouvement, pourquoi dans cette direction et non en telle autre de préférence? « Pour toutes ces questions, il n'y a qu'une réponse à répéter : la métaphysique n'a pas à faire la réalité, mais à la reconnaître; à étudier l'ordre intérieur de ce qui existe, non à déduire ce qui existe de ce qui n'existe pas. Pour remplir cette tâche, elle doit se préserver de la méprise où elle tomberait en regardant les abstractions qui lui servent à fixer pour son usage certaines qualités du réel, comme des éléments constructifs et indépendants qu'elle pourrait employer pour ériger à son tour, par ses propres moyens, l'édifice de la réalité? »

Ainsi sont écartées toutes les questions d'origine, et la métaphysique se réduit à l'interprétation de ce que l'expérience nous fait connaître. Cette interprétation est l'œuvre de la pensée humaine, depuis qu'elle s'exerce, et ne peut jamais avoir qu'une valeur subjective : « La philosophie, dit M. Lotze, ne signifie pour nous, à partir de ses premiers commencements, qu'un mouvement intérieur de l'esprit humain, dans l'histoire duquel elle a, seule, aussi la sienne; un effort pour acquérir, dans des limites supposées, à nous-mêmes inconnues, que nous trace notre existence terrestre, une idée du monde en soi concordante, qui nous élève au-dessus de la vie et nous enseigne à nous y proposer des fins louables et à les atteindre; une vérité absolue qui devrait imposer aux archanges dans le ciel, est un but que nous pouvons manquer sans que pour cela nos efforts soient complètement infructueux. » Cette subjectivité de la connaissance est inévitable. Nous pouvons, il est vrai, renoncer à rien connaître, mais nous ne pouvons jamais remplacer la connaissance mise en doute par aucune autre à laquelle ne s'adresserait pas le même reproche.

Mais est-ce bien alors une idée du monde *en soi* qu'il faut dire, ou du monde *en nous*? M. Lotze, qui a si bien compris que la méthode des sciences positives ne convient pas à la métaphysique, qui a si énergiquement protesté, et avec toute l'autorité d'un vrai savant,

contre la tendance à faire de la philosophie une servante de sciences, comme elle était autrefois celle de la théologie, n'aurait-il dû marquer mieux encore la différence, l'opposition même qui ex entre les deux ordres de recherches? D'un côté, on n'a pas à t compte du sujet pensant; on se plonge complètement, comme notre auteur en parlant de la manière de penser naturelle, d l'objet senti, on fait abstraction de soi-même ou, si l'on veut se c naître, on se considère soi-même comme un simple objet de pens De là cette psychologie dite scientifique et qui s'est, en effet, sépa elle-même de la philosophie. De l'autre côté, au contraire, le s pensant n'est plus comme une chose entre les choses. L'acte lequel il se donne tour à tour les représentations les plus diverse qui le constitue lui-même sans qu'il soit nécessaire d'invoquer, delà, je ne sais quelle substance, n'est pas, dans sa vivante un l'exemple seulement d'un acte infini auquel il faudrait le rappo ainsi que tous les phénomènes qui composent notre monde. Il pour nous la cause dernière de tout ce qui est, le centre vers leq convergent toutes les réalités apparentes, et ces réalités n'exis que dans la mesure où elles sont connues suivant des lois qui sont pas antérieures à l'activité du sujet pensant. Toutes les vér scientifiques, cette manière de voir leur donnera une valeur ph sophique en les transposant, en quelque sorte, c'est-à-dire que c cune d'elles apparaîtra comme l'expression d'une loi de l'espri découvrant à lui-même. Supposons, au contraire, à la façon de noza, un acte ou une substance dont nous ne sommes que modes, c'est non seulement passer du point de vue de la philoso à celui des sciences, c'est quitter le seul fondement solide sur le Descartes, par une vue de génie, et la plus simple pourtant, établi le Réel. Que si l'on nous reproche précisément cette con sion *insipide*, d'après M. Lotze, et que Fitchte lui-même n'a admise, à savoir que le sujet philosophant doit se regarder co étant lui-même l'unique réalité, nous répondrons, qu'en nous puyant non pas, comme le veut notre auteur sur ce qui *doit* êtr général (une inconnue) mais bien sur l'éthique elle-même, *croyons* à l'existence d'autres sujets pensants semblables à no l'existence de Dieu. Il est vrai que la métaphysique ainsi enten ainsi distinguée de la théologie et des sciences, est une mét encore plus qu'une doctrine. C'est même, si l'on veut, une si attitude de l'esprit, mais c'est l'attitude qui convient au vrai p sophe, et la répugnance naturelle que provoque l'idéalisme subj ne doit pas s'étendre, il me semble, à cet *idéalisme méthodique*

A. PENJON.

LES BASES PSYCHOLOGIQUES DE LA RELIGION

S'il est une notion dont tous les penseurs sincères et les travailleurs réfléchis reconnaissent aujourd'hui la justesse et l'importance, c'est à coup sûr celle de l'étroite parenté qui unit les unes aux autres les diverses branches du savoir humain : l'unité de la science est devenue un véritable axiome. Mais, parmi les différents groupes de nos connaissances, il n'en est aucun dont les éléments soient plus intimement reliés entre eux, et qui constitue plus complètement ce qu'on peut appeler une famille scientifique, que celui qui prend pour objet les manifestations de tout ordre des êtres organisés, depuis les phénomènes les plus élémentaires de la vie jusqu'aux produits les plus complexes de la pensée. Les trois genres de cette famille, la physiologie, la psychologie et la sociologie, ont en commun les problèmes à poser et les méthodes à suivre, et les deux derniers sont condamnés à la stérilité, s'ils veulent se donner, vis-à-vis du premier, une indépendance illégitime. C'est ce qu'on a compris depuis assez longtemps pour la psychologie; on s'en rend plus difficilement compte pour la sociologie. La complexité des données sur lesquelles cette science s'appuie, le caractère dérivé des phénomènes dont elle s'occupe, et qui sont en quelque sorte des effets d'effets, ont voilé ses affinités naturelles, et l'ont momentanément isolée du groupe de la biologie. Mais cet isolement, qui était contraire à toutes les analogies, devait bientôt cesser. On comprend clairement à présent que tous les faits sociaux sont, en définitive, des manifestations de la vie, et que, la vie obéissant toujours aux mêmes lois, qu'elle soit collective ou individuelle, c'est du point de vue de la biologie que les faits doivent être étudiés, expliqués, appréciés.

Aucun chapitre des sciences sociales ne peut échapper à cette condition : que les faits soient d'ordre philologique, technologique, esthétique, moral ou religieux, les mêmes nécessités s'imposent au chercheur. C'est ce que nous voudrions montrer, ou du moins rappeler, pour ce qui concerne les manifestations religieuses. La

science des religions, qui forme une des parties les plus importantes de la science de la culture — c'est-à-dire de l'étude des produits divers se rattachant au développement de la civilisation — est de date assez récente. On s'était sans doute depuis longtemps occupé des religions et de leur histoire; mais on n'avait pas encore songé à faire de ces études un corps de doctrine; on n'avait pas essayé de fixer des principes précis capables de diriger les recherches, ni de formuler des lois reliant les résultats obtenus à l'ensemble de la science du monde. Récemment, on l'a tenté de plusieurs côtés, et en se plaçant à des points de vue divers. A-t-on réussi dans ces entreprises? L'unité systématique de cette branche du savoir est-elle constituée? Existe-t-il vraiment aujourd'hui une *science des religions* ? Il est permis d'élever quelques doutes à cet égard, et de juger les synthèses proposées jusqu'ici quelque peu artificielles et superficielles. Pourquoi les résultats obtenus sont-ils contestables, et comment pourraient-ils le devenir moins : c'est ce que nous voudrions chercher dans les pages suivantes.

I

L'objet de la science religieuse, si un tel titre n'est pas illusoire, doit être d'*expliquer* les religions, ou d'en rendre compte conformément aux conditions de toute analyse scientifique. Elle doit pour cela : 1° déterminer, au sein des manifestations religieuses, un certain nombre de règles les dominant toutes; 2° ramener ces règles à des lois d'ordre plus général et plus simple. C'est en effet le double devoir de toute science, d'une part, d'unifier autant que possible les faits qu'elle se donne pour objet; d'autre part, de rapporter ces faits ainsi unifiés à leur cause immédiate. Mais dans quel domaine faut-il aller chercher les lois élémentaires dont les règles du développement religieux soient des applications? Ce ne peut être évidemment que dans le sujet même qui sert de théâtre à ce développement, c'est-à-dire dans l'homme pensant et agissant. C'est donc la connaissance des phénomènes généraux de l'intelligence, ou, mieux, de l'activité humaine, qui seule peut nous livrer le secret des religions. L'étude des causes dans l'individu précède nécessairement l'étude des effets dans l'espèce. Comme la psychologie se réfère naturellement à des formules physiologiques, et la physiologie à des formules physico-chimiques, tout chapitre de la sociologie est, en quelque sorte, le commentaire d'un énoncé psychologique. Et cette condition du savoir a son fondement dans la nature des choses : si le supérieur

doit se ramener à l'inférieur, c'est que chaque classe de phénomènes prend naissance dans la classe qui la précède immédiatement dans l'ordre de la complexité croissante, c'est qu'une manifestation donnée est toujours l'épanouissement d'une manifestation moins élevée.

Ainsi, chercher un fait général qui exprime l'essence de tous les faits religieux, et dont ceux-ci puissent être considérés comme des modifications évolutives, puis rattacher ce fait général à la constitution même de l'esprit en déterminant les relations qu'il soutient avec elle : voilà le but théorique de la science des religions. Le seul procédé qui lui convienne, peut-on dire encore, consiste à pousser l'analyse des éléments religieux jusqu'à des données psychologiques, ou, ce qui revient au même et peut servir de preuve à l'opération précédente, à faire la synthèse des éléments religieux en partant de données psychologiques. Toute autre méthode est extra-scientifique, et ne peut conduire qu'à des résultats descriptifs, sans jamais fournir d'explication proprement dite.

Ceci admis, l'objet de notre travail est de déterminer, en nous plaçant à un point de vue purement général et théorique, quelles sont les lois mentales qui dominent le développement religieux, quelles sont les formules, à la fois psychologiques et sociologiques, qui, en énonçant des faits simples de l'esprit, expriment en même temps les éléments ultimes de toute religion. Trouver exactement ces formules, ce serait donner à notre science les principes directeurs que nous réclamions tout à l'heure pour elle et sans lesquels elle manque forcément de sûreté dans ses démarches et d'unité dans ses inductions. Nous ne nous flattons certes point d'avoir pleinement touché le but; tout ce qu'il nous est permis d'espérer, c'est que les réflexions suivantes jetteront peut-être quelque lumière sur cet obscur problème, et en prépareront la solution future. Mais, avant d'exposer notre propre hypothèse, il faut dire quelques mots des théories précédemment émises, théories qui sont toutes, à nos yeux, insuffisantes et factices.

On peut ramener à deux classes principales les hypothèses présentées jusqu'ici pour rendre compte de l'origine des religions : d'une part, les hypothèses *cosmologiques* et *philologiques*, d'autre part, les hypothèses *métaphysiques* ou *rationalistes*. — D'après les premières, la religion consiste essentiellement dans une personnification des forces de la nature, personnification qui a eu pour instrument le langage, et pour résultat le culte. L'homme, en relation quotidienne avec les phénomènes naturels et les existences qui en sont le support, aurait commencé par isoler de ces existences certaines qualités qui le frappaient particulièrement, et qui étaient désignées

dans la langue par un adjectif; substantivant ensuite ces adjectifs, il aurait transformé les qualités en entités, et fait subir aux objets de son intelligence une évolution semblable à celle qu'avaient opérée leurs signes; enfin, en vertu de la tendance qui le porte à traiter les choses comme des personnes, ou, si l'on veut, par un raisonnement d'analogie qui l'a conduit à voir des forces libres là où il n'y avait que des effets nécessaires, il s'est agenouillé devant ces forces hypothétiques et a adoré ses propres créations.

Qu'il y ait une part de vérité dans ces théories, c'est ce que nous ne contestons nullement. Il est fort vraisemblable, en effet, que l'observation des phénomènes extérieurs ait joué un rôle important dans la formation des mythes, et que le culte ait eu partiellement pour origine des jugements erronés d'analogie. Mais cela suffit-il pour expliquer la religion, pour en découvrir le fond intime et la raison dernière? Cette genèse empirique n'a-t-elle pas besoin d'être complétée par autre chose? Les partisans de l'hypothèse rationaliste l'ont cru, et nous le croyons avec eux; seulement, nous ne pouvons les suivre dans la voie métaphysique qu'ils ont prise.

Ces théoriciens placent, à la base de toute religion, l'idée de Dieu ou d'absolu. Pour eux l'homme est un être essentiellement doué de raison, et dont le développement mental a son point de départ nécessaire dans des conceptions rationnelles. Ce n'est qu'à propos des phénomènes particuliers, disent-ils, que l'esprit humain pense au général; mais le général préexiste en lui. L'observation des faits de la nature n'a donc pu être que la condition de la création des dieux; au vrai, l'homme les portait virtuellement en lui-même. Ce qu'il a adoré, ce n'est pas le feu concret du ciel ou de la terre, c'est le feu idéal qui se manifeste par le premier; ce qu'il a invoqué, ce n'est pas l'être fictif qui réside dans l'objet, c'est le noumène qui est la condition transcendante de cet objet. Ainsi, une notion rationnelle dont l'expérience a fourni la matière, mais qui doit sa forme à une faculté plus haute, puis une figure idéale dans laquelle la notion s'est incarnée pour l'imagination, enfin un culte rendu en apparence à cette figure symbolique, mais qui s'adresse au fond à l'idée dont elle est le vêtement : telle est la véritable embryologie des religions.

D'après le court exposé qui précède, on voit qu'on peut distinguer, dans chacune de ces théories, trois divisions ou trois cadres qui sont censés correspondre à trois phases du développement religieux, et qu'elles remplissent respectivement de la manière suivante :

I. Théorie cosmo-philologique : 1° le point de départ est une épithète attribuée à un objet naturel et désignant une de ses énergies; 2° cette épithète est substantialisée, c'est-à-dire que l'énergie connotée

par elle est distinguée de son sujet d'inhérence, puis le substantif ainsi formé devient nom propre, c'est-à-dire que la force abstraite devient dieu; 3° ce dieu est imaginé comme semblable en nature aux personnes humaines et devient l'objet d'un culte.

II. Théorie métaphysique : 1° le point de départ est la notion d'une réalité transcendante, ayant son origine immédiate dans la raison comme faculté distincte; 2° cette notion prend un caractère concret aux yeux du sujet, composé d'imagination en même temps que de raison, et elle se transforme ainsi en symbole; 3° ce symbole engendre naturellement un rite en conformité avec sa propre nature, et s'adressant aux éléments contenus dans l'idée primitive.

En un mot, expérience sensible, abstraction verbale, pratique entraînée par cette abstraction, voilà l'esquisse de la genèse religieuse pour la première théorie; opération rationnelle, intervention de l'imagination, acte en relation avec le produit de deux premiers facteurs, voilà cette esquisse pour la seconde. Dans les deux cas, le point de départ est tout intellectuel, l'activité du sujet n'intervient que comme corollaire et complément de représentations objectives. On suppose que l'homme commence par percevoir ou concevoir, puis imagine, et finalement agit.

Avant d'examiner si un tel schéma peut s'accorder avec les données de la psychologie générale, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer dès l'abord le caractère éminemment artificiel des théories proposées, et d'appréhender par avance qu'une explication reposant sur de telles bases ne soit illusoire. L'hypothèse métaphysique, par exemple, fait commencer l'évolution religieuse par une idée abstraite; elle suppose, avant toute immixtion de l'imagination et de la volonté, l'affirmation d'un être de raison, c'est-à-dire un acte essentiellement complexe et dérivé, qui implique une foule d'associations préalables. Or, tout le monde sait que le développement mental en général se fait dans le sens de l'induction, c'est-à-dire en allant de la partie au tout, du concret à l'abstrait. Est-il vraisemblable que la religion suive une marche opposée, et prenne pour point de départ ce qui est d'ordinaire le point d'arrivée? De son côté, l'hypothèse philologique fait dériver les créations religieuses de simples métaphores, de jeux de mots, on dirait presque de quiproquos. Est-ce là une supposition naturelle et conforme au caractère de la science? Est-il admissible que des institutions ayant joué un rôle tellement important dans l'histoire de l'humanité, aient eu pour origine de pures comparaisons, et reposent, en quelque sorte, sur un amusement du langage? Bref, l'une des hypothèses fait de la religion un ensemble de conceptions métaphysiques, l'autre en fait un système de

métaphores, aucune n'en fait ce qu'elle est réellement : une chose concrète et vivante. Elles ne peuvent donc pas ne point paraître quelque peu factices, même aux yeux d'un observateur superficiel. Mais ce n'est pas là l'objection la plus profonde que nous ayons à leur adresser. Leur défaut capital, à nos yeux, est de nature plus générale, et consiste en ce qu'elles tendent à faire de la religion un fait inexplicable au point de vue de l'histoire naturelle, une sorte de non-sens biologique. Nous allons tâcher de le faire voir.

Un des grands principes de la conception scientifique du monde organisé est celui auquel on peut donner le nom de principe d'*utilité*, et qui forme, pour ainsi dire, le produit de deux facteurs, l'adaptation et la sélection. Voici comment on peut le formuler. Tout organe, toute fonction, tout instinct, en un mot, toute manifestation de la vie ne peut se développer dans une race que si elle offre un avantage quelconque à ses représentants, et la puissance avec laquelle elle s'établit chez eux est exactement proportionnelle à son degré d'utilité. En d'autres termes, puisque la loi génératrice des forces physiques et psychiques est l'adaptation au milieu, puisque rien de stable ne peut se constituer dans les individus ni dans les espèces qu'à la condition de favoriser cette adaptation, tout ce qui ne concourt pas à la produire, directement ou non, est destiné à être éliminé, et devient un développement aberrant qui s'épuise rapidement lui-même. La sélection naturelle, dont l'empire universel sur les êtres vivants ne saurait être contesté, veut donc que tout, dans l'organisme, ait une signification adaptive, et serve, d'une façon ou d'une autre, à le mettre en équilibre avec le milieu.

Or, quelle sorte d'utilité peut-on accorder, à cet égard, aux dogmes et aux cultes conçus d'après les types convenus? Quelle relation peut-il exister entre une représentation figurative des objets et des forces de la nature et l'adaptation réelle à ces objets et à ces forces? En quoi le peuple qui conçoit l'agent lumière sous la forme d'un dieu et qui lui rend un culte s'adapte-t-il mieux à l'agent lumière que le peuple qui s'épargne ces frais d'imagination? ou encore, en quoi la représentation d'un absolu qui n'entre jamais en communication avec nous et reste étranger à la sphère des phénomènes peut-elle faire avancer nos affaires en ce monde? Loin d'être une condition de culture, la religion ainsi entendue devient un obstacle au progrès, un produit parasitaire, une vraie maladie de l'espèce. Dès lors elle devrait être, semble-t-il, l'apanage des races inférieures et des peuples dégradés; elle mesurerait exactement le degré de la barbarie, et le progrès de la culture serait en raison inverse de sa propre extension. Or, l'histoire nous montre au contraire que, jusqu'à présent du

moins — car la loi, comme nous le verrons, peut perdre sa valeur pour l'avenir — les peuples les plus civilisés ont été en même temps ceux chez lesquels la religion s'est le plus développée. Partout les dogmes et les cultes apparaissent comme des éléments promoteurs de l'évolution sociale. Il faut donc, si nous ne voulons pas rester en face d'un problème insoluble, que nous changions nos positions, et que nous cherchions ailleurs les éléments de la religion.

Reprenons le problème sous une autre forme (il vaut la peine d'y insister), et demandons au lecteur la permission de nous poser la question suivante : Étant donné un animal doué d'intelligence et d'activité, capable de s'adapter indéfiniment au milieu et de créer en lui des relations de plus en plus complexes, répondant aux relations extérieures, en supposant de plus que cet animal doive acquérir une religion, quelle sera nécessairement la forme générale de cette religion, quel rôle devra-t-elle jouer dans la vie de l'être, à quels éléments ultimes pourra-t-elle être réduite? Pour répondre à une semblable question, ferons-nous la supposition suivante : l'animal, en communication constante avec les objets du milieu, doué d'ailleurs du langage, commencera par donner un nom aux qualités qui l'intéresseront spécialement, isolera ensuite ces qualités de leurs supports et les transformera en entités; enfin, par un raisonnement d'analogie qui retentira sur sa conduite, traitera comme des personnes les produits de son imagination? Tout naturaliste éclairé arrêterait aussitôt l'auteur d'une telle hypothèse, et lui ferait observer que ce développement mythique supposé chez l'animal, ne lui fournissant aucun moyen de mieux s'adapter aux choses ni de mieux soutenir la concurrence vitale, serait très rapidement enrayé et s'éteindrait dès les premières générations.

La même objection se présenterait tout naturellement sur ses lèvres si, au lieu de faire la supposition précédente, on essayait de construire la religion de l'animal avec des éléments rationnels et des archétypes platoniciens. Cette superfétation d'idéaux paresseux, cette adoration qui ne s'adresserait qu'à des fantômes et ne mettrait l'animal en équilibre avec aucune réalité, tout cela lui paraîtrait d'une parfaite invraisemblance. Si notre naturaliste voulait à son tour esquisser une synthèse de la religion demandée, il chercherait évidemment à lui donner un caractère tel, que son utilité dans la vie progressive de l'animal fût intelligible, et qu'on pût apercevoir en elle une nouvelle condition de l'adaptation. Comment on peut donner à une religion un pareil caractère, c'est ce qu'il n'est pas encore temps de rechercher. Tout ce que nous avons voulu montrer jusqu'à présent, c'est que les hypothèses ordinaires sur l'origine des

dogmes et des cultes, qu'elles soient cosmologiques ou ontologiques, sont en désaccord manifeste avec les lois de l'histoire naturelle, et tendent à faire de la religion un fait biologiquement inexplicable, un développement hors cadre dont la présence générale et la durée deviennent incompréhensibles. Comment, encore une fois, des mythes dont la seule fonction est de donner une forme poétique aux expériences externes, ou de symboliser un objet situé en dehors du monde de l'action, comment des cultes fondés sur ces mythes peuvent-ils contribuer en quoi que ce soit à l'adaptation de l'espèce? et s'il n'y contribuent en rien, comment peuvent-ils se fixer par l'hérédité et s'ériger en faits spécifiques?

La religion que nous voulions donner à notre animal hypothétique ne saurait donc être aucune de celles qu'on nous a proposées. Or, la conclusion que nous venons de tirer pour un cas vaut évidemment pour tous. Il n'y a aucune raison pour isoler l'homme du reste des animaux, ni pour assigner à son progrès social des lois autres que celles de l'évolution biologique en général. La civilisation humaine, aux yeux de la science, ne peut être qu'une forme particulière de l'adaptation. Si donc l'homme est ou a été un être religieux, c'est d'une autre façon et en un autre sens que les doctrines courantes ne l'admettent.

Les remarques précédentes vont nous aider à découvrir le nœud du problème, en nous montrant le défaut fondamental des théories examinées jusqu'ici. Ce défaut consiste en ce qu'elles ne semblent pas s'apercevoir que le fait dont elles ont à déterminer l'origine est un fait qui se passe dans certains organismes, et qui doit par conséquent s'expliquer par les lois de ces organismes. Au lieu de chercher en dehors de l'homme, comme elles le font, le point d'appui de la religion, il fallait évidemment commencer par scruter le terrain même sur lequel elle a crû, en fixer la composition avant d'en étudier les produits; il fallait, au lieu de s'adresser à la physique ou à la métaphysique, s'adresser, comme nous l'avons dit au début, à la psychologie. La religion étant un fait humain, un produit de l'homme qui pense et qui agit, c'est aux lois de la pensée et de l'action qu'on doit en demander l'explication. Quiconque aborde l'étude des religions sans notions psychologiques préalables, n'a pas à sortir du domaine des descriptions et des classifications : la question des origines lui est nécessairement fermée. Autre chose est l'exposition des phénomènes religieux, autre chose la détermination de leurs lois; le premier problème est l'ordre historique, le second, d'ordre mental. C'est donc du point de vue de la science mentale qu'il doit être posé, avec les ressources de la science mentale qu'il doit être résolu.

II

nvénients de toute méthode qui n'est pas celle-là sautent lès le premier regard. Comme il est facile de s'en aper- éléments auxquels on a cru pouvoir ramener les religions ;ivement *formels* et *représentatifs*. On ne s'est même pas ɪstion de savoir si les faits représentatifs peuvent acquérir êmes un caractère de plénitude et d'indépendance, s'ils ɪesoin d'être étayés et complétés par d'autres faits, si, par ː explication réelle des manifestations de l'esprit ne doit rer à une couche plus intime et plus profonde que la leur. primitive et la valeur absolue des représentations (sans toute genèse fondée sur elles est illusoire), a été implicite- se, sans aucune discussion préalable, par les théoriciens .on. Ils ne se sont nullement demandé si le représentatif ɔu rationnel) n'implique pas le *pratique*, si toute forme n'enveloppe pas une matière inconsciente inhérente au ɜ. Par là leur œuvre était destinée à rester incomplète et il y a donc lieu de la refaire en s'appuyant sur les lois de la psychologie. Il faut, après avoir acquis une idée fonctionnement général de l'esprit et des relations réci- ɪtre les diverses classes de faits psychiques, tâcher de 'e avec de telles données le fond nécessaire de toute reli- .t chercher ce que la religion peut être, après s'être enquis ɜt le milieu où elle vit. C'est ainsi seulement qu'on peut ɜs études un but positif et un sens précis : nous voudriont ı quelques mots comment il nous semble qu'on pourrais

nérale qui domine toute la psychologie, d'après les vues ɜst la *subordination universelle de l'activité consciente à ɪconsciente*, loi qui est elle-même le corollaire de la sui- ɔte réflexe est le type de l'activité psychique. En effet, les biologiques des dernières années ont profondément mo- ciennes idées sur la conscience, et le vieux problème des ː l'âme et du corps se présente aujourd'hui sous un aspect au. Tandis qu'autrefois on supposait avec Descartes une spirituelle placée derrière les organes et se servant d'eux musicien se sert de son instrument, ou tout au moins za une série psychique radicalement distincte de la série ɪue, quoique rigoureusement parallèle à celle-ci, mainte-

nant on incline à penser que toutes les actions dont les organismes, animaux ou humains, sont le théâtre, peuvent s'accomplir suivant deux modes, le mode conscient et le mode inconscient, et que rien d'essentiel n'est changé en elles quand le second se substitue au premier. En d'autres termes, le système nerveux, y compris le cerveau, est un instrument à deux jeux, qui joue les mêmes airs sur l'un et sur l'autre, et qui, en échangeant l'un contre l'autre, ne modifie que le timbre de ses effets. S'il en est ainsi, il est évident que le fond des manifestations psychiques doit consister dans la partie commune au mode conscient et au mode inconscient, c'est-à-dire dans l'activité elle-même, dans la réaction de l'organisme contre le milieu, et n'est nullement borné à la partie propre au mode conscient, c'est-à-dire à la représentation de l'activité, à l'idée de la réaction. La conscience n'est, par suite, qu'un élément surajouté, un perfectionnement du phénomène : elle n'en constitue pas l'essence. L'animal, peut-on dire — et notre définition s'applique, bien entendu, à l'homme — est un être réagissant sans cesse contre les circonstances ambiantes, avec une précison plus ou moins grande suivant le degré d'évolution de son organisme, et qui se consacre à cette adaptation continue, tantôt à la façon d'un pur automate, sans en acquérir aucune notion, tantôt avec le concours d'une lumière interne et en se donnant son activité en spectacle. Bref, des actions réflexes, simples et composées, capables de rester au-dessous de l'horizon de la conscience ou de s'élever au-dessus, en conservant, dans les deux situations, la même nature intime : telle est, pour la science positive, la définition de l'activité psychique.

Mais, dira-t-on, que devient, dans une telle conception, le rôle de la conscience? Comment en expliquer la genèse et quelle valeur lui accorder? D'où naît et que vient faire cet élément surérogatoire, cette complication en apparence inutile? A quel foyer s'allume cette lumière, et pourquoi vient-elle éclairer la scène? La science n'est pas complètement hors d'état de répondre à ces graves questions, quoique ses réponses n'aient pas encore la précision qu'on est en droit d'exiger d'elles. Résumons-les en quelques traits, car elles importent fort à notre objet, et nous seront plus tard d'une grande utilité.

En ce qui concerne l'origine de la conscience, l'explication peut suivre deux voies différentes : ou bien l'on essaye de découvrir les conditions physiologiques elles-mêmes qui déterminent son apparition, l'élément biologique qui s'ajoute aux éléments préexistants lorsque l'activité du sujet devient consciente; ou bien l'on se borne à chercher quels sont, relativement à ce sujet, les caractères de

II

Les inconvénients de toute méthode qui n'est pas celle-là sautent aux yeux dès le premier regard. Comme il est facile de s'en apercevoir, les éléments auxquels on a cru pouvoir ramener les religions sont exclusivement *formels* et *représentatifs*. On ne s'est même pas posé la question de savoir si les faits représentatifs peuvent acquérir par eux-mêmes un caractère de plénitude et d'indépendance, s'ils n'ont pas besoin d'être étayés et complétés par d'autres faits, si, par suite, toute explication réelle des manifestations de l'esprit ne doit pas se référer à une couche plus intime et plus profonde que la leur. La nature primitive et la valeur absolue des représentations (sans lesquelles toute genèse fondée sur elles est illusoire), a été implicitement admise, sans aucune discussion préalable, par les théoriciens de la religion. Ils ne se sont nullement demandé si le représentatif (perceptif ou rationnel) n'implique pas le *pratique*, si toute forme consciente n'enveloppe pas une matière inconsciente inhérente au sujet même. Par là leur œuvre était destinée à rester incomplète et artificielle; il y a donc lieu de la refaire en s'appuyant sur les lois générales de la psychologie. Il faut, après avoir acquis une idée exacte du fonctionnement général de l'esprit et des relations réciproques entre les diverses classes de faits psychiques, tâcher de reconstruire avec de telles données le fond nécessaire de toute religion; il faut chercher ce que la religion peut être, après s'être enquis de ce qu'est le milieu où elle vit. C'est ainsi seulement qu'on peut donner à ces études un but positif et un sens précis : nous voudriont indiquer en quelques mots comment il nous semble qu'on pourrais les diriger.

La loi générale qui domine toute la psychologie, d'après les vues actuelles, est la *subordination universelle de l'activité consciente à l'activité inconsciente*, loi qui est elle-même le corollaire de la suivante : L'acte réflexe est le type de l'activité psychique. En effet, les recherches biologiques des dernières années ont profondément modifié les anciennes idées sur la conscience, et le vieux problème des rapports de l'âme et du corps se présente aujourd'hui sous un aspect tout nouveau. Tandis qu'autrefois on supposait avec Descartes une substance spirituelle placée derrière les organes et se servant d'eux comme un musicien se sert de son instrument, ou tout au moins avec Spinoza une série psychique radicalement distincte de la série physiologique, quoique rigoureusement parallèle à celle-ci, mainte-

d'ailleurs, une fois l'édifice achevé, c'est-à-dire une fois la nouv adaptation constituée à l'état de mécanisme. L'automatisme pur n' donc nullement la conséquence de la théorie scientifique de la c science. Celle-ci, comme on l'a dit, ne se contente pas d'éclairer, ajoute; elle ne signale pas seulement l'activité présente, elle est élément d'organisation et de direction pour l'activité future. Par conscience, l'être empiète, pour ainsi dire, sur sa propre vie devient partiellement le maître de sa propre évolution; il acqu l'aptitude au progrès. En un mot, créer de nouvelles adaptati au moyen des adaptations préexistantes, voilà ce que fait la c science, et cela, sans troubler en rien l'action des lois mécanic et par la seule vertu d'une des applications de ces lois : l'enregis ment des états nerveux dans l'organisme. Retenons ces conclusi qui, je le repète, nous serviront bientôt.

Nous venons de voir que, pour la science, l'élément essentiel de vie physique est l'activité, ou la faculté de répondre aux excitatio du milieu par des réflexes appropriés, et que la représentation l'activité à la conscience n'est qu'un élément, utile sans doute, ma secondaire, de cette vie. L'idée, pourrait-on dire, n'est qu'une pha de l'acte : la phase pendant laquelle l'acte, ne trouvant pas dans l'c ganisme un mécanisme approprié, oscille, avant de s'exécuter, ent plusieurs directions. L'inconscient domine donc l'idée de part d'autre : il lui préexiste comme matière première de l'organisati commençante, il lui survit comme résultat de l'organisation achevé L'idée est l'accompagnement d'une évolution en cours; elle marq la naissance et les progrès d'un mécanisme qui se constitue : ava elle n'est pas encore; après, elle n'est plus. C'est un moment l'histoire mentale, ce n'est pas le mental lui-même. Par suite, to manifestation psychique d'ordre général et qu'on doit regard comme plongeant ses racines jusqu'aux éléments ultimes de l'esp ne peut être expliquée d'une façon adéquate que par des donné différentes des représentations conscientes. Si la conscience n' pas le fond de notre être, ce ne peut être d'elle que proviennent effets généraux de notre activité. En un mot, la représentation tous ses degrés, depuis la sensation la plus obscure jusqu'à l'idée plus abstraite, ne peut servir de base à aucune des branches fon mentales du développement humain. La partie intellectuelle de no être, n'étant que la forme de nous-mêmes, ne peut expliquer r d'essentiel en nous. C'est aux éléments matériels, c'est-à-dire ac ou pratiques, de notre organisation mentale, qu'il faut demande secret de toutes nos manifestations spécifiques, de tout ce qui co titue vraiment chez nous une habitude sociale. Or, comme la re

gion rentre manifestement dans cette catégorie de faits, son explication doit être cherchée là où de pareils faits ont nécessairement leur point d'appui. Si les phénomènes religieux sont réellement des phénomènes mentaux enregistrés et organisés dans l'espèce, c'est dans les régions où le mental s'enregistre et s'organise qu'on peut en découvrir l'origine; et ces régions, encore une fois, ce ne sont pas celles de la représentation, ce sont celles de l'action.

Nous comprenons à présent comment la psychologie peut éclairer nos investigations et modifier le sens de nos recherches. Elle a montré avec évidence au lecteur, si nous avons été pour elle de fidèles interprètes, la nécessité de trouver à la religion un fondement, non objectif et représentatif, mais *subjectif* et *pratique*. Ce premier point acquis, essayons de découvrir comment on peut faire la détermination d'une telle base, et de quelle façon alors on doit présenter la formation des religions.

III

Il s'agit, comme nous l'avons dit, de trouver à la religion un fondement subjectif et pratique. Or, ce fondement, où pouvons-nous le chercher? Sera-ce dans l'activité individuelle et dans l'adaptation personnelle de l'homme au milieu qui l'entoure? Est-ce la correspondance des connexions de mon organisme avec les connexions externes qui pourra me fournir un élément capable de s'ériger en croyance? Non, et voici pourquoi.

Parmi les relations que mon être soutient avec le milieu et qui déterminent à chaque instant mon équilibre organique et mental, il y en a de deux sortes : les unes qui me sont propres, c'est-à-dire qui n'ont lieu qu'entre mon individualité, placée en un point déterminé de l'espace et agissant à un moment donné du temps, et le milieu immédiat, et qui disparaîtraient ou changeraient de nature si un autre sujet se substituait à moi; les autres qui me sont communes avec le reste des hommes, ou tout au moins avec ceux qui vivent à la même époque et habitent des régions analogues. Les premières sont les éléments de mon adaptation personnelle et n'influencent que ma vie propre; les autres sont des éléments de l'adaptation collective et me régissent comme être social. Or, de ces deux sortes de conditions, les premières sont évidemment inaptes à fournir un fondement stable à aucune croyance. Je ne saurais, en effet, en vertu de leur nature même, me les représenter sous des traits constants, ni

en faire des images qui donnent prise au souvenir. Elles sont d'essence éminemment fugitive; elles se modifient à chaque instant; elles échappent de toutes parts à ma conscience, qui ne peut les prévoir ni les fixer.

Les secondes, au contraire, peuvent devenir pour moi l'objet d'une image déterminée; je puis les concevoir en faisant abstraction de ma personnalité actuelle, puisqu'elles sont, par définition, susceptibles de se manifester entre le milieu et un sujet quelconque, puisque leur existence n'est attachée à la présence d'aucune individualité. Ainsi, des deux sortes de relations qui entrent comme facteurs dans ma vie, ce sont les relations générales et spécifiques qui seules peuvent offrir une matière à ma réflexion et se transformer en croyances. Autrement dit, les conditions de l'adaptation spécifique sont les seules à pouvoir être détachées du cours des choses, fixées dans une image unique et reproduites sous des traits durables. Par suite, les éléments pratiques et subjectifs qui devront former le noyau des religions ne pourront être que des portions de la conduite collective, isolées par abstraction du reste et devenues des termes spéciaux de la pensée.

En résumé, les éléments de la conduite individuelle, répondant à des conditions toujours changeantes, se transforment continuellement eux-mêmes et se succèdent dans un perpétuel devenir; les éléments de la conduite sociale, au contraire, offrent une stabilité relative, répondant à la stabilité des conditions de développement de l'espèce. Mais l'homme n'agissant jamais que comme personne ou comme partie de la société, ce ne peut être que soit son activité personnelle, soit son activité sociale, qui contienne le fondement pratique dont nous avons besoin. Donc, puisque la première source est écartée, il ne nous reste à puiser qu'à la seconde. Par suite, c'est dans la conduite collective que se trouvent, en fin de compte, les origines des manifestations religieuses. — Ce résultat, obtenu par des voies si simples, est pour nous de la plus haute importance, et il porte en germe toute notre genèse des religions. Nous n'aurons, en effet, pour opérer cette genèse, qu'à prendre pour point de départ les éléments de la conduite collective : nous devrons pouvoir, si nos prémisses sont exactes, en déduire aisément les parties essentielles des religions. Essayons de le faire d'abord pour la partie la plus apparente et la plus accessible, pour le *mythe*.

Le mythe, on le sait, est l'élément dogmatique de la religion. C'est l'affirmation d'une existence surnaturelle, la conception d'une forme divine, représentée soit absolument, soit dans une situation donnée. Eh bien! comment, de notre point de vue, pouvons-nous comprendre la création de ces mythes, la formation dans l'esprit de ces images

ientales qui constituent les divinités de tout ordre? ou, ce qui revient au même, qu'est-ce que l'esprit se représente dans les mythes?

A cette question, nos prémisses ne nous permettent de donner qu'une réponse : l'objet de l'image ne peut être que l'une des conditions de la conduite humaine, considérée en dehors de toute application déterminée; le contenu de la croyance, c'est une circonstance de l'adaptation collective; bref, ce que l'esprit se représente dans le mythe, ce sont les *conditions de la civilisation*, et le mythe lui-même n'est qu'une *personnification* de ces conditions. Par quels processus l'homme est-il arrivé à donner une forme personnelle à de tels éléments, c'est une question que nous n'avons pas à aborder, parce qu'elle n'est pas spéciale à notre thèse et se pose aussi bien dans toutes les autres théories, et parce que sa solution ne dépend nullement de la façon de concevoir le contenu même de la religion : or, notre seul objet est précisément de déterminer ce contenu, de chercher quelles sont les choses qui sont personnifiées, les réalités qui sont divinisées. Ces réalités, nous le répétons, ce sont nécessairement des facteurs de la conduite collective, ou, ce qui est identique, des conditions de la culture.

Ainsi, ce que l'homme symbolise dans tout mythe, c'est une des choses qui permettent à la culture d'exister, à un progrès de se manifester, à l'état social de se développer. Par les dogmes il se donne en quelque sorte le spectacle de sa propre activité; il se représente son action sociale; il se pense comme être civilisé. Les dieux, peut-on dire, ne sont que les diverses faces de l'homme lui-même, en tant que membre d'un groupe à l'entretien duquel il contribue. Le système des croyances religieuses est l'image de la vie collective : il reproduit, dans ses traits généraux, ce qui perpétue et enrichit cette vie. On peut dire encore que la religion est l'intelligence sociale se représentant les conditions de développement de la volonté sociale : par elle, l'homme prend conscience de ses ressources morales, et s'affirme comme partie d'un tout destinée à promouvoir ce tout; par elle il reconnait que son existence a des lois et se rend ainsi capable de les accomplir; bref, elle est l'idée de l'adaptation, *le sens de la civilisation*, sens dont les hallucinations sont les mythes.

Si le contenu du dogme est une loi du développement humain, on peut dire que l'objet de la croyance est ce développement même. Quand l'homme prête la réalité à l'image qui remplit sa conscience, il ne fait qu'affirmer sa propre existence comme sujet progressif; en donnant son adhésion au mythe, il adhère à la loi de son être, et la force avec laquelle il confesse son Dieu est identique à la force avec laquelle il sent la nécessité de son développement intime. C'est donc

à l'homme, en fin de compte, que la foi de l'homme s'adresse; c'est à notre propre histoire que nous croyons, non à l'histoire de la nature : Dieu, chose interne et pratique, c'est le sujet lui-même en voie d'évolution.

Le mythe naît donc de l'humanité et la reproduit dans son activité. Si maintenant nous voulons donner de sa genèse une formule précise en énonçant la loi mentale qui la régit, nous pourrons dire que cette loi consiste en ce que *l'homme pense sous forme mythique ce qu'il fait comme être social*. Avant la religion, l'homme agit déjà (car la civilisation est antérieure au dogme comme elle lui sera postérieure), mais sans se rendre compte de ses actes. Réfléchissant ensuite sur sa conduite, il l'aperçoit dans son caractère social; alors, par un dédoublement spontané, il objective sa propre activité et se la représente sous la forme d'un être extérieur : de la sorte, il pense comme mythe ce qu'il accomplit comme acte, et la loi posée plus haut trouve son application. La formation du mythe tient donc, en dernière analyse, à la nécessité qui contraint l'homme, en une certaine phase de son évolution, à se représenter consciemment l'adaptation commencée dans l'inconscience. Nous n'avons point encore à déterminer l'origine et la portée d'une telle nécessité; contentons-nous de la signaler comme étant la raison dernière du mythe et la loi la plus haute à laquelle nous puissions remonter à présent. — Occupons-nous maintenant de rechercher ce que va devenir le mythe une fois formé, et dans quelles limites il se développera.

D'après ce que nous venons de voir, un système de mythes ne pourra devenir complet que si aucune des circonstances essentielles qui concourent à la production et au maintien de l'état de culture n'y est omise, et si chacune y est représentée par un symbole approprié. Cette symbolique naturelle, composée de données qui correspondent chacune à un élément nécessaire de l'adoption, constitue précisément le fond commun des dogmes, au moins de ceux que professent les races appartenant au même mouvement historique et social. De même que, chez les espèces vivantes, la ressemblance des organes prouve l'identité des conditions d'évolution, chez les peuples, la parité des mythes prouve l'analogie des développements sociaux. La religion se trouve par là fournir un moyen fort exact d'apprécier les degrés de parenté et les relations évolutives des divers groupes de la famille humaine. Autant, par exemple, la comparaison des philosophies et, en général, des produits de l'intelligence pure est trompeuse à cet égard, autant est sûr le critère fourni par la religion. C'est que l'intelligence se constitue par une intégration soustraite à l'influence directe du milieu, et ne signale ni les

changements externes ni les changements internes qui y répondent : de sorte qu'elle peut donner les mêmes produits chez des peuples à développements divergents, ou des produits différents chez des peuples à développements parallèles. Au contraire, la religion reflète les parties constitutives du milieu dans leur rapport avec le sujet, et traduit exactement l'état social ; de sorte que les mêmes mythes représentent forcément les mêmes réactions ethniques. En un mot, la religion sert d'écho à la vie concrète de l'espèce; en elle s'enregistrent tous les mouvements par lesquels l'âme collective répond aux changements externes, si bien qu'elle devient une copie fidèle de l'évolution sociologique. Il n'est rien dans son contenu qui ne reproduise un événement, une habitude, une modification active de la race.

On voit en même temps combien doivent être complexes les images par lesquelles l'humanité religieuse symbolise sa propre histoire, et combien est grand le nombre d'éléments réels auxquels chacune d'elles peut correspondre. L'explication des mythes est, à coup sûr, infiniment moins simple que beaucoup ne le supposent, et là où on ne voit que l'énoncé d'une seule donnée, compliqué par des additions poétiques, il y a peut-être l'écho d'une infinité de choses distinctes. Pour fournir un compte rendu adéquat des dogmes, il faudrait posséder parfaitement l'histoire des générations chez lesquelles ils se sont formés; il faudrait tenir un bilan exact de leurs progrès en tout ordre, en un mot, savoir ce qu'elles ont fait pour comprendre ce qu'elles ont cru. Peut-être l'explication détaillée d'aucun mythe n'est-elle actuellement possible. Mais si la science est obligée de reconnaître son impuissance en bien des cas, et si le détail lui échappe le plus souvent, elle peut cependant se tracer à elle-même certaines règles de méthode générale, déterminer quelques principes qui l'aident à organiser ses matériaux. Si notre hypothèse sur l'origine des mythes est vraie, on peut, en la prenant pour point de départ, imposer d'avance à ces mythes un certain nombre de classes dans lesquelles ils devront forcément rentrer, et préciser ainsi le champ des recherches. Parmi ces classes, en voici quelques-unes dont les relations logiques avec notre hypothèse s'aperçoivent de prime abord. C'est ainsi qu'il résulte de notre définition que les conceptions religieuses devront affecter autant de formes qu'il y a de groupes à distinguer dans les conditions de la civilisation; or il est évident que ces conditions peuvent être de deux ordres : ou bien d'ordre externe et consister en une manière d'être du milieu, ou bien d'ordre interne et équivaloir à une disposition du sujet. Disons quelques mots de ces deux classes de conditions et des mythes qui s'y rattachent.

Qu'est-ce que les conditions objectives, et quel sera leur caractère commun? Elles consisteront essentiellement en phénomènes ou en forces du milieu ambiant pouvant exercer sur la vie humaine une influence quelconque, et capables de concourir, d'une façon positive ou négative, au progrès social. De là une première catégorie de mythes, ayant pour contenu des existences cosmiques; mais ces existences, remarquons-le bien, ne seront jamais transformées en mythes que par leurs côtés pratiques, et relativement à l'usage que l'homme peut en tirer ou au danger qu'il peut en craindre. C'est moins le milieu lui-même que la réaction contre le milieu qui est symbolisée. L'homme n'a que faire de personnifier de purs objets, et ne peut songer à diviniser la nature qu'autant qu'il voit en elle une collaboratrice ou une ennemie, c'est-à-dire une occasion d'adaptation. Ce n'est pas du soleil qu'il fait un dieu, ni même de la lumière ou de la chaleur dégagées par cet astre, c'est de la somme des avantages que peut lui procurer l'énergie solaire et de la relation qui naît ainsi entre elle et lui. L'élément aqueux ne l'intéresse que comme condition du développement des plantes et des animaux, ou encore comme moyen de transport. Il ne craindra l'atmosphère que pour les tempêtes qu'elle recèle ou les miasmes dont elle est chargée. L'orage, ce phénomène tant exploité par les mythologues, n'a de valeur pour lui que comme libérateur des eaux et antagoniste de l'ardeur céleste. Ainsi, c'est toujours le rôle joué par les éléments dans la vie humaine qui fait le contenu des mythes cosmiques, ce n'est jamais la chose elle-même; la nature n'est divinisée que comme instrument du progrès : la religion ne connaît pas d'objet pur. En un mot, la façon dont le milieu agit sur l'homme et dont l'homme réagit contre le milieu (le premier élément étant inséparable du second) : voilà ce qu'expriment invariablement tous les mythes empruntés à cette classe.

Quant aux conditions subjectives, ce sont essentiellement des qualités morales, des dispositions du sujet qui favorisent (ou entravent) le développement social, des adjuvants (ou des obstacles) que la civilisation trouve dans l'homme même. L'empire sur les sens, par exemple, indispensable à la constitution de la famille, la sobriété qui conserve l'homme à lui-même, l'énergie morale qui le met au-dessus des obstacles extérieurs, le courage, la bienveillance, la véridicité, seront autant de circonstances intrinsèques favorables au maintien de l'harmonie et au progrès, que la conscience collective pourra prendre comme objets des mythes. Bref, toutes les tendances du sujet qui peuvent devenir des facteurs de l'adaptation et se manifester par des effets pratiques rentreront dans cette seconde

ɔrie de conditions, et donneront lieu à une famille spéciale de ɜs.

ôté de la division fondamentale des conditions de la culture en tives et subjectives, nous apercevons une autre division qui ose également d'elle-même. Ces conditions, en effet, peuvent ;énérales ou particulières. Voici ce que nous entendons par ces s : sont générales les conditions qui tiennent à la nature ordi- et constante, soit du milieu, soit de l'agent; particulières, qui proviennent d'une circonstance accidentelle dans le milieu une modification individuelle chez l'agent. Par exemple, dans upe objectif, les phénomènes de la nature qui se reproduisent ıts nommés et suivent une marche régulière, ceux qui modifient me ou que l'homme peut modifier d'une façon uniforme, sont onditions générales de la civilisation; sont de même nature, .'autre groupe, les qualités et les tendances de l'espèce humaine ıntière, les modalités spécifiques dont l'ensemble constitue le n subjectif de la culture. Au contraire nous appellerons conditions :ulières : dans le premier groupe, les conditions spéciales faites à :uple par la présence d'un voisin hostile, par une invasion ou angement politique important, par une perturbation géologique, ı mot par un événement historique quelconque; dans le second ɔe, l'existence de tel individu mieux doué que les autres à tel et qui a rendu de grands services à ses contemporains, comme d'un inventeur, d'un législateur, de tout homme ayant déplacé ıtre de l'adaptation sociale. Que beaucoup de mythes soient, en té ou en partie, des personnifications de conditions particulières, ce qu'il est impossible de nier : ne trouve-t-on pas dans les es indiens et persans bien des souvenirs de la lutte des races nes contre les Dravidiens ou les Touraniens? La mythologie ïque n'est-elle pas souvent le reflet du sort politique des Juifs? les légendes ne perpétuent-elles pas la mémoire de personna- llustres et bienfaisantes? On ne saurait donc nier la légitimité tte seconde division, qui porte à quatre le nombre des groupes aux de mythes, à savoir : 1° mythes *cosmiques* (conditions tives générales); 2° mythes *éthiques* (conditions subjectives ales); 3° mythes *historiques* (conditions objectives particu-); 4° mythes *héroiques* (conditions subjectives particulières). ıtre théorie a donc incontestablement des applications pratiques, ut contribuer à mettre l'ordre dans l'étude des religions. Or, -ce pas une excellente façon de prouver la vérité d'une hypo- que de la faire servir à simplifier et à élucider les recherches?

(*La fin prochainement.*) LESBAZEILLES.

NOTES ET DISCUSSIONS

A PROPOS DE LA LOI DE WEBER.

Dans ma *Critique de la loi de Weber*, du nº de janvier 1884 de la *Revue*, j'ai volontairement omis de discuter la contradiction qui existe entre les conclusions tirées par Fechner des expériences de psychophysique et le principe sur lequel repose la théorie mathématique qui sert, particulièrement en astronomie, à la discussion des erreurs d'observation.

Ce principe, d'après lequel une erreur est d'autant moins probable qu'elle est plus considérable, constitue en fait un postulat assez plausible en lui-même, mais qui ne me paraissait nullement établi sur des expériences probantes. Si donc il était en opposition complète avec la constatation d'un *seuil différentiel* (*Unterschiedschwelle*), au-dessous duquel la différence entre deux excitations ne serait pas perceptible, on ne pouvait tirer de là aucun argument décisif, jusqu'à ce que ce principe eût été confirmé ou infirmé par des expériences sérieuses et comparables à tous égards à celles qui ont été poursuivies en psychophysique.

De telles expériences ont été entreprises en Amérique par MM. C.-S. Peirce et J. Jastrow, et ils en ont rendu compte dans une note : *On small differences of sensation*, publiée par la *National Academy of sciences* (vol. III, Baltimore). Ce travail, qui conclut en faveur du principe de la loi mathématique de probabilité des erreurs et contre l'existence du *seuil différentiel*, me paraît avoir une importance capitale; mais je ne puis me proposer de l'analyser complètement, et je me bornerai à essayer d'en donner une idée sommaire.

Supposons qu'un sujet soumis à deux excitations très voisines l'une de l'autre, au lieu d'avoir à dire si ces excitations lui paraissent égales ou non, soit au contraire avisé qu'elles sont différentes, mais qu'il ait à se prononcer sur le sens de la différence, fût-il à cet égard dans une ndécision complète de jugement.

S'il y a un seuil différentiel, dans toutes les séries d'expériences faites au-dessous de ce seuil, puisqu'il n'y a pas de différence réellement perçue, il y aura autant de probabilité pour une réponse fausse

que pour une vraie; on devra donc, sur un grand nombre, trouver autant des unes que des autres.

D'après la théorie mathématique, au contraire, la proportion des erreurs doit toujours être sensiblement inférieure à la moitié; mais, si d'ailleurs on fait plusieurs séries d'expériences avec diverses différences entre les excitations, le taux pour cent des erreurs s'élèvera suivant une loi précise, en sorte qu'on pourra le calculer théoriquement, et le comparer avec le taux pour cent observé.

L'accord entre le calcul et l'observation est suffisant pour confirmer pleinement la théorie mathématique, et pour écarter par suite l'hypothèse du *seuil différentiel*.

Le nombre des expériences a dépassé 3000, sur des excitations produites par la pression de poids dans des rapports variant de 1,005 à 1,100. MM. Peirce et Jastrow se sont montrés particulièrement ingénieux dans l'adoption des dispositifs destinés soit à écarter les causes d'erreurs systématiques, soit à faciliter les expériences. Mais je ne puis ici entrer dans la description de tous ces détails.

Il convient cependant de remarquer qu'en même temps qu'il faisait chaque réponse, le sujet l'accompagnait d'un chiffre marquant l'état du jugement sur le caractère de cette réponse.

Ainsi, 0 désignait l'absence de toute préférence pour une des deux alternatives : 1 une tendance distincte à se prononcer dans un sens; 2 une certaine confiance; 3 une confiance aussi complète que possible.

La discussion des proportions d'erreurs pour chacun de ces quatre degrés, ainsi que la recherche de la confiance moyenne pour chaque série d'expériences, ont donné lieu, de la part de MM. Peirce et Jastrow, à des remarques intéressantes, mais je me borne désormais à signaler le jugement qu'ils portent sur la méthode suivie par Fechner.

Si les expériences de psychophysique poursuivies jusqu'à présent ont paru établir l'existence d'un seuil différentiel, c'est qu'elles ont porté, non pas en fait sur les perceptions, mais bien sur des jugements de comparaison entre des perceptions. Ces jugements sont déterminés par un élément sensationnel secondaire, que MM. Peirce et Jastrow ont essayé de mesurer comme degré de confiance moyenne, et qui disparaît assez souvent du champ de l'attention, même lorsque celle-ci est aussi éveillée que possible. Mais, même lorsque cet élément est absent (degré 0), la réponse est encore vraie 3 fois sur 5, ce qui prouve que les éléments sensationnels primaires ont toujours une action réelle, quoique inaperçue par la conscience.

La prétendue loi psychophysique ne donne donc qu'une formule brute, ne correspond qu'à une moyenne grossière entre des états de conscience très complexes et très fugitifs; elle n'a point de valeur théorique, et son importance pratique se trouve même limitée par les recherches dont j'ai essayé de rendre compte.

PAUL TANNERY.

LA PERCEPTION DE L'ÉTENDUE PAR L'ŒIL

(*Observations sur l'article de* M. A. BINET) [1].

Les expériences de M. A. Binet sur l'étendue des images consécutives sont du plus vif intérêt. Elles sont rigoureusement démonstratives sur deux points : 1° l'existence de visa purs sans mélange d'impressions tactiles ou musculaires, ou la possibilité de traiter la vue comme un sens simple; — 2° l'extension en surface des visa purs et simples. M. B. me paraît vraiment trop timide quand il s'abstient de considérer ses expériences comme suffisantes pour réfuter victorieusement la thèse empiriste à l'égard de la surface des visa. Il aurait pu, ce me semble, généraliser ses affirmations et accentuer ses conclusions : en premier lieu, *toutes* les images entoptiques, et non pas seulement les images consécutives, sont indépendantes des mouvements de l'œil, et toutes sont des images de surfaces; de plus, nous n'avons pas l'habitude de les associer à d'autres sensations et de les interpréter; elles sont donc pour nous des *data* purs, étrangers à l'activité habituelle de l'esprit, des types parfaits du visum tel qu'il est donné; leur caractère de surfaces nous permet donc de poser en loi que tout visum est essentiellement et primitivement une surface.

Une autre méthode, plus spéculative, mais non moins sûre peut-être, permet d'arriver à la même conclusion. Que j'essaye de penser une couleur ou une lumière ou même l'obscurité sans dimensions, un point mathématique coloré, lumineux ou obscur; je n'y parviens pas. Pourquoi? C'est que mon expérience passée ne contient pas ce que je cherche. Si j'avais vu le point lumineux, je pourrais le penser; si je ne puis le penser, c'est que je ne l'ai jamais vu. L'idée générale de couleur ou de lumière est l'idée de la surface colorée ou lumineuse, parce qu'elle est uniquement formée de couleurs et de lumières étalées.

Mais, sur la question de la troisième dimension, il m'est impossible de me rallier aux conclusions de M. B. Le relief consécutif, dont Helmholtz avait déjà parlé (*Optique physiologique*, p. 936-937, trad. fr.) est assurément une jolie expérience, et M. B. en tire très logiquement (après Helmholtz) une conclusion importante, à savoir que le relief est une donnée proprement visuelle et non musculaire. Mais pour prouver que la profondeur est *donnée* dans les visa, il faudrait au moins que le relief fût obtenu avec un seul œil, car la vision binoculaire ne peut être considérée, au point de vue psychologique, comme la vision normale; résultant de l'association et de la combinaison de deux visa, le relief n'est pas un élément constitutif du visum comme tel, ce qu'est la surface. Ensuite, *le relief est-il la profondeur*, comme semble le croire M. B.? Non; le relief est plutôt *une anomalie* des visa, anomalie très fréquente, qui suggère l'idée de la profondeur, car nous l'expliquons

1. Voir le numéro de février 1886.

par la profondeur. Que cette idée soit fournie toute faite par le toucher, ce qui est l'opinion commune, ou qu'elle soit une création de l'entendement, une hypothèse de l'esprit pour expliquer certaines sensations, peu importe ici; toujours est-il que l'idée de la profondeur dépasse celle du relief, tandis que l'idée de la surface est adéquate à l'idée du visum monoculaire.

Si, d'ailleurs, le relief était une donnée des visa, il figurerait toujours et non pas exceptionnellement dans les images consécutives. Or il n'en est pas ainsi, et il est vraisemblable que des figures géométriques, comme celle que donne M. B. peuvent seules, grâce à la simplicité des lignes qui les composent, produire un relief consécutif.

Sauf dans des cas exceptionnels, comme dans l'expérience ingénieuse décrite par M. B., l'image consécutive est une simple surface; elle nous fournit même un moyen expérimental très sûr pour écarter la profondeur du nombre des éléments donnés des visa. Regardez un instant devant vous un objet rond, comme une assiette ou une table de café; fermez les yeux; l'image consécutive a la forme d'un ovale; donc vous aviez *vu*, ce qui s'appelle *vu*, un ovale; la forme ronde, et, avec elle, l'idée de la profondeur, qu'elle suppose, avaient été inférées.

Une dernière observation. « L'œil, dit M. B., ne perçoit pas des dimensions absolues, mais seulement des rapports; » en d'autres termes, il ne mesure pas l'étendue, il la sent. Cela est très juste; mais le toucher est à peu près dans le même cas; aucun sens n'est un instrument de mesure. Les sens qui perçoivent l'étendue ne perçoivent que des rapports, et dire qu'ils perçoivent l'étendue, c'est dire qu'ils perçoivent des rapports; car l'étendue, comme le temps, n'est autre chose qu'un système de rapports. Nous mesurons l'espace et, plus difficilement, le temps; c'est affaire d'industrie; mais ils nous sont donnés sans mesure à l'état de simples rapports entre les éléments d'une pluralité donnée.

VICTOR EGGER.

SUR L'IMAGE RÉTINIENNE

Permettez-moi de vous présenter, à propos de l'article de M. Binet sur *la perception de l'étendue par l'œil*, quelques observations.

L'image rétinienne ne nous donne que des sensations lumineuses. C'est elle qui nous fait dire que l'objet que nous regardons est rouge ou vert, éclatant ou sombre. Elle ne nous donne rien quant à l'étendue.

Si nous regardons fixement le centre d'une croix et si nous disons que nous voyons une croix, c'est que l'impression rétinienne a été associée dans de nombreuses expériences antérieures à la perception des mouvements que doit exécuter l'œil pour que l'axe optique parcoure

les branches de la croix. Cette impression rappelle les mouvements à accomplir, et nous avons l'idée de ces mouvements de même que nous avons l'idée d'un mot, considéré comme production vocale, sans que nous le prononcions. A la vue d'un mot écrit nous sentons tous les mouvements des lèvres et de la langue sans les remuer effectivement et nous avons la perception de l'articulation de ce mot sans l'articuler.

L'image rétinienne nous ayant déterminé à diriger les axes optiques d'une façon ou d'une autre jusqu'à ce que tous les points de l'objet aient eu leur image sur la tache jaune, la réapparition de cette image peut nous rappeler le système des mouvements correspondants et, sans que nous exécutions ces mouvements, nous rappeler la forme de l'objet extérieur.

Sans les mouvements du globe oculaire et de la tête, et aussi les contractions du muscle accommodateur dont il faut tenir compte, nous ne connaîtrions par la vue rien autre que la clarté et la couleur.

Faites sur le papier une figure arbitraire, n'ayant aucun nom ni aucun usage qui vous la rappelle, regardez fixement l'un de ses points; vous n'arriverez jamais à vous la graver dans la mémoire si vous ne promenez pas un seul instant l'axe optique sur ses différents points. La promptitude avec laquelle les yeux se meuvent et la grande tendance qu'ils ont à le faire rendent cette expérience difficile à réaliser. On est bien rarement certain de ne pas avoir laissé un instant le regard s'égarer sur les contours de la figure.

En voici une autre plus facile. Faites une série de points en ligne droite, regardez fixement le premier et essayez de compter combien il y en a à sa suite; vous n'y parviendrez pas sans déranger la direction de l'axe optique.

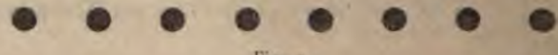


Fig. *a*.

Si l'image rétinienne nous donnait la perception de l'étendue, ne devrions-nous pas pouvoir compter ces points? Enfin, si l'image rétinienne nous disait quelque chose sur la forme exacte des corps, comment expliquer que pour lire un mot nouveau nous sommes obligés de regarder successivement chaque lettre, et que pour voir si nous avons réellement mis un accent aigu ou un accent grave nous sommes obligés de diriger l'axe optique de l'œil sur la place que doit occuper cet accent?

Non seulement l'image rétinienne ne nous dit rien de précis sur la forme absolue, mais elle ne nous donne même pas le rapport des deux dimensions d'une surface.

Une figure tracée sur la rétine est le lieu des images d'une infinité de formes extérieures différentes. Suivant que les circonstances nous suggèrent l'une ou l'autre de ces formes, nous associons l'impression rétinienne aux mouvements qui nous donneraient la perception de cette forme.

Après avoir regardé une croix rouge pendant un temps assez long pour que l'image consécutive se produise, si je regarde une surface qui ne soit pas parallèle à celle sur laquelle la croix a été dessinée, je ne verrai plus les bras dans le même rapport de longueur et leur angle ne sera plus le même.

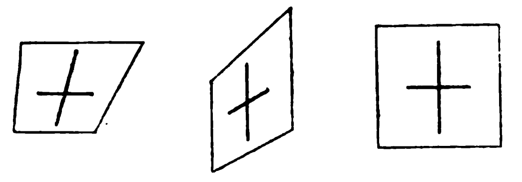


Fig. 1, 2 et 3.

L'image consécutive de la figure 1 peut selon la surface sur laquelle je la projette me donner l'apparence de la figure 2 ou de la figure 3.

L'image consécutive d'un cercle peut devenir une ellipse et celle d'une ellipse peut devenir un cercle [1].

Dans les observations rapportées récemment par M. Egger, quand on est devant une glace où se réfléchit le plafond d'une chambre, on voit tantôt un trapèze et tantôt un rectangle. Si l'œil reste fixe, ne se promène ni sur les bords du cadre de la glace, ni sur différents points de l'image du plafond, les images rétiniennes de la glace et du plafond se confondent. Nous avons la perception de l'un de ces objets lorsque les mouvements à donner à l'œil pour fixer ses différents points nous sont suggérés, sans qu'il soit nécessaire que ces mouvements deviennent effectifs. A la pensée de la glace s'associe l'impression, rappelée, des mouvements qui doivent en faire parcourir le contour ; à la pensée du plafond s'associe l'impression de mouvements différents, et l'image rétinienne est également acceptable pour l'une ou l'autre de ces deux associations.

Si nous regardons fixement le bord d'un verre [2] en un de ses points, l'image rétinienne produite est aussi bien celle d'une infinité de lignes tracées sur une surface conique. De toutes ces lignes il n'y en a que deux associables aux idées que nous suggèrent les choses environnantes et particulièrement le pied du verre : ce sont celles des bords de deux verres inclinés différemment, de là, la perception tantôt de l'un, tantôt de l'autre de ces verres.

La figure ci-dessous (fig. *b*) peut me représenter à volonté un parallélogramme tracé sur la surface du papier, ou bien un plan horizontal vu d'en haut, ou encore un plan horizontal vu d'en bas. Il suffit d'associer l'impression rétinienne à l'idée de ces différents objets et par suite aux mouvements que ces objets nécessiteraient pour être vus distinctement, et aussitôt ces objets sont représentés.

1. *Revue philosophique*, 1885, novembre, p. 485.
2. *Ibid.*, p. 488.

Les effets du stéréoscope conduisent aux mêmes conclusions. Nous sentons assez vivement le relief, quand il s'agit d'une figure connue, sans que nous ayons besoin de faire converger les axes optiques pour chaque point. La différence des images suffit pour rappeler l'effet de cette convergence. Mais, quand il s'agit d'une vue compliquée, d'un paysage par exemple, le relief n'est réellement senti que lorsque la convergence des axes optiques a été obtenue pour un grand nombre de points des images placées dans l'instrument.

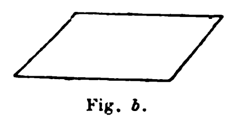


Fig. 5.

Ainsi tout ce qu'on peut accorder à l'image rétinienne dans la perception de l'étendue c'est qu'elle rappelle, en vertu des lois de l'association, des sensations avec lesquelles elle a été primitivement associée. Ces sensations sont celles des mouvements que doivent exécuter les deux yeux pour qu'en chacun d'eux l'image d'un même point extérieur se fasse simultanément sur la tache jaune; et ce sont elles seulement qui nous donnent la perception visuelle de la position des différents points de l'espace, c'est-à-dire la perception de l'étendue par le moyen de la vue.

E. Douliot.

LES FIGURES ET LES MODES DU SYLLOGISME

Critique de la théorie traditionnelle.

Si tous les modes du syllogisme étaient légitimes dans chacune des 4 figures, l'esprit humain aurait à sa disposition 64 manières de raisonner, les unes fort peu naturelles, mais toutes également concluantes. Les logiciens ont trouvé que 19 modes seulement sont valables : 4 dans la 1re figure, 4 dans la 2e, 6 dans la 3e, et 5 dans la 4e. Ils ont donc opéré 45 exclusions. Et les principes qui les ont guidés dans cette opération sont les fameuses règles du syllogisme.

Parmi ces 8 règles, la plupart sont exactes; mais deux d'entre elles me paraissent fausses : *Utraque si praemissa neget*... et *Nil sequitur*... Quant à la règle : *Aut semel aut iterum*... elle a besoin d'interprétation, et les applications qu'on en fait la faussent complètement. Si je parviens à établir ce que j'avance, j'aurai prouvé du même coup que la théorie des figures et des modes du syllogisme est à refaire.

I. Explication de la règle : *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.*

bord, qu'est-ce qu'un terme universel aux yeux des logiciens? elui qui se trouve accompagné d'une particule exprimant l'uni-, comme tous les hommes, tous les rois? Cette définition serait oite. Un terme universel, dit-on en logique, est celui qui est s toute son extension; et on nous fait remarquer qu'il y a des qu'on prend nécessairement dans toute leur extension : ce sont propres, les noms essentiellement individuels, comme Pierre, V, le mont Blanc, etc. En effet, ces noms, ne pouvant désigner dividu, ont toujours toute l'extension dont ils sont susceptibles. raire, les termes suivants : des hommes, quelques rois, un nt particuliers, parce qu'ils ne sont pas employés avec toute nsion possible.

présente une difficulté. Dans quelle catégorie rangerons-nous termes particuliers ou singuliers dont l'extension est parfaite-terminée? Par exemple : Ces hommes (que j'ai sous les yeux), nestiques, mon père, le président actuel de la République? Si nsidère comme des termes particuliers, on sera obligé de sup-a règle *Aut semel*... En effet, qui peut trouver répréhensible le ne suivant, où le moyen terme n'a toute son extension ni dans re ni dans la mineure?

Ces hommes sont bons,
Ces hommes sont heureux,
Quelques heureux sont bons.

auver la règle *Aut semel*..., il faut regarder ces termes comme ls, et faire remarquer que l'expression : *Ces hommes*, équivaut nent à un seul terme, et que ce terme est pris dans toute son n, puisqu'il désigne un groupe déterminé d'individus.

pouvons donc poser en principe que tout terme à extension dé-, qu'il soit sujet ou attribut d'une proposition, possède en lo-valeur d'un terme universel. La conséquence qui en découle tement, c'est que l'attribut d'une proposition affirmative est ois universel, même en l'absence des déterminatifs : *tous les*, s. Les logiciens ont pris soin de le faire remarquer. Après avoir qu'en règle générale l'attribut d'une proposition affirmative culier, ils ajoutent qu'il y a deux exceptions : 1° quand la pro-est une définition; 2° quand l'attribut est un terme individuel. ant cette seconde exception, je dirai que l'attribut d'une pro-affirmative est universel (au sens logique du mot) toutes les son extension est déterminée.

Ici je suis d'accord avec tout le monde. Mais voici un fait inex-Les logiciens, après avoir posé ces exceptions dans la théorie oposition, sont unanimes à les oublier dans la théorie du syl-En traitant de la proposition, ils donnent au *mot universel* un ventionnel et technique, ils en font le synonyme de *déterminé;* nt des figures et des modes, ils reviennent au sens usuel du

mot. Et pourtant, je l'ai montré, la règle *Aut semel...* ne comporte que le premier sens. Or il se trouve que l'exclusion des 45 modes déclarés illégitimes repose en grande partie sur cette erreur, comme je le ferai voir plus loin.

II. Critique de la règle : *Utraque si praemissa neget, nil inde sequetur.*

Voici comment on l'établit. Les deux prémisses étant négatives, nous savons que les deux extrêmes sont tous deux étrangers au moyen terme; mais sont-ils étrangers l'un à l'autre, ou ne le sont-ils pas, nous n'en savons rien. Deux hommes qui n'ont aucune relation avec un troisième peuvent en avoir entre eux; mais ils peuvent aussi n'en pas avoir. Le rapprochement de deux propositions négatives ne peut donc engendrer aucune conclusion.

J'accorde que ce rapprochement ne produira aucun résultat fécond et vraiment instructif; je crois pourtant que même dans ce cas il y a syllogisme. Ce syllogisme ne m'apprend rien sur les rapports que les deux extrêmes peuvent avoir ou ne pas avoir entre eux; il m'apprend au moins qu'une certaine chose, exclue du grand terme, est en même temps exclue du petit terme. Exemple :

Je ne suis pas heureux,
Je ne suis pas savant,
Quelque non-savant n'est pas heureux.

Pierre ne connaît point Paul, Pierre ne connaît pas Jacques; Paul et Jacques se connaissent-ils ou ne se connaissent-ils pas? Je n'en sais rien; mais ce que je sais, c'est qu'il y a un homme qui ne connaît pas plus Jacques que Paul; et si je le sais, c'est par une synthèse des deux prémisses.

Or la règle *Utraque...* sert à exclure 4 modes : EE, EO, OE, OO, et cela dans les 4 figures. Il est vrai que OE pèche contre ce principe que la conclusion ne doit pas dépasser les prémisses. Quant à OO, il est exclu encore par la règle *Nil sequitur...* Mais nous allons voir que cette dernière règle est loin d'être inattaquable.

III. Critique de la règle : *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.*

Comment établit-on cette règle? Les deux prémisses particulières, dit-on, ou bien sont toutes deux affirmatives, ou bien toutes deux négatives, ou bien l'une affirmative et l'autre négative. On écarte d'abord la seconde hypothèse, qui est contraire à la règle *Utraque...* Or je viens de montrer que cette règle est inexacte.

On poursuit ainsi. Si les deux prémisses sont affirmatives, les deux sujets seront particuliers, comme sujets de propositions particulières, et les deux attributs particuliers aussi, comme attributs de propositions affirmatives. Car c'est un principe que l'attribut d'une proposition affirmative est toujours particulier. Mais alors le moyen terme ne sera universel ni dans la majeure ni dans la mineure, ce qui est contre la règle

Aut semel... — On voit à présent l'inconséquence des logiciens, qui oublient, en démontrant les règles du syllogisme, les exceptions qu'ils ont mentionnées au chapitre de la proposition.

Le même défaut de logique reparait dans la seconde partie de la démonstration. Si les deux prémisses, dit-on, sont, l'une affirmative et l'autre négative, la conclusion sera négative, en vertu de la règle *Pejorem*..., et le grand terme sera universel dans la conclusion, comme attribut d'une proposition négative. Il devra donc également être universel dans la majeure. Le pourra-t-il? Non, car le moyen terme, de son côté, doit être au moins une fois universel; il faudra donc que les prémisses renferment deux termes universels. Or les deux propositions étant particulières, les deux sujets sont particuliers par hypothèse; et l'une des deux prémisses étant affirmative, son attribut sera particulier. Il n'y aura donc qu'un seul terme universel, et le syllogisme sera impossible. On le voit, les logiciens supposent toujours que l'attribut d'une proposition affirmative est particulier, sans aucune exception.

IV. Critique des règles particulières a chaque figure.

1re *Figure*, où le moyen terme est sujet dans la majeure et attribut dans la mineure (*sub-prae*).

Règle : *Sit minor affirmans; major vero generalis*.

1° *Sit minor affirmans*.

Si la mineure est négative, dit-on, la conclusion sera négative, et l'attribut de la conclusion. qui est le grand terme, sera universel; pourra-t-il être universel dans la majeure? Non, car la mineure étant négative, la majeure doit être affirmative. (J'ai fait voir plus haut que les deux prémisses peuvent être négatives.) Le grand terme, comme attribut d'une proposition particulière, sera particulier, et la conclusion dépassera les prémisses. C'est toujours le même paralogisme qui revient. Voici un syllogisme inattaquable qui pèche ouvertement contre la règle *Sit minor affirmans* :

Jules est le fils unique de Pierre,
Cet enfant n'est pas Jules,
Cet enfant n'est pas le fils unique de Pierre.

où l'on voit que le grand terme est aussi universel dans la majeure que dans la conclusion, parce qu'il est exactement déterminé.

2° *Major vero generalis*.

La seconde partie de la règle repose sur la première, c'est-à-dire sur un fondement ruineux. Si la majeure, dit-on, est particulière, le moyen terme, qui en est le sujet (*sub-prae*), y sera particulier; comme d'ailleurs la *mineure doit être affirmative*, le moyen terme, qui en est l'attribut, y sera encore particulier, et la règle *Aut semel*... sera violée.

Je réponds par un syllogisme qui se trouve légitime en dépit de la règle *Major vero generalis*.

Un ex-avocat est le président actuel de la République,
Je ne suis pas un ex-avocat,
Je ne suis pas le président actuel de la République.

2e *Figure*, où le moyen terme est deux fois attribut (*prae-prae*).

Règle : *Una negans esto, nec major sit specialis.*

1° *Una negans esto.*

Si les deux prémisses étaient affirmatives, il arriverait, dit-on, que le moyen terme, étant deux fois attribut, serait deux fois particulier. Toujours la même erreur. Trouvera-t-on faux le syllogisme suivant ?

Le fils de Pierre est mon jardinier
Paul est mon jardinier,
Paul est le fils de Pierre.

2° *Nec major sit specialis.*

La seconde partie de la règle est fondée sur la première, du moins quand la majeure est affirmative. Car alors le grand terme, sujet d'une majeure particulière, est particulier; mais comme la mineure, dans ce cas, doit être négative (*Una negans esto*), la conclusion sera négative; le grand terme, particulier dans la majeure, sera universel dans la conclusion, contre la règle *Latius hos...* — Puisque la première partie de la règle est fausse, la seconde l'est aussi.

3e *Figure*, où le moyen terme est deux fois sujet (*sub-sub*).

Règle : *Sit minor affirmans, conclusio particularis.*

1° *Sit minor affirmans.*

Si la mineure, dit-on, était négative, la majeure devrait être affirmative (ce que je conteste), et le grand terme serait particulier comme attribut d'une proposition affirmative (ce qui est inexact). Mais la conclusion serait négative, et le grand terme y serait universel, contre la règle *Latius hos...*

2° *Conclusio particularis.*

Puisque la mineure doit être affirmative (ce que je viens de contester), le petit terme, qui en est l'attribut, sera particulier (pas nécessairement) ; si la conclusion était générale, le petit terme y serait universel, toujours contre la règle *Latius hos...*

Voici un exemple de syllogisme valable où les deux parties de la règle sont violées :

Pierre est mon père,
Pierre n'est pas voleur,
Aucun voleur n'est mon père.

4e *Figure*, où le moyen terme est attribut dans la majeure et sujet dans la mineure (*prae-sub*).

1re Règle : *Si major affirmet, sit minor generalis.*

En effet, dit-on, le moyen terme sera particulier dans la majeure, comme attribut d'une proposition affirmative. Et si la mineure est particulière, le moyen terme, qui en est le sujet, sera une seconde fois particulier, contre la règle : *Aut semel...* — Toujours la même erreur.

2e Règle : *Si minor affirmet, sit conclusio particularis.*

Car, dit-on, le petit terme, dans la mineure, est particulier, comme

attribut d'une proposition affirmative; il doit donc être particulier dans la conclusion; partant celle-ci doit être particulière. — C'est encore une application du même faux principe.

3e Règle : *Si una praemissarum neget, sit major generalis.*

Enfin, nous tenons une règle sûre. D'après la règle *Pejorem...*, la conclusion sera négative, et le grand terme y sera universel. Mais le grand terme est sujet dans la majeure, et doit y être universel comme dans la conclusion. Il faut donc que la majeure soit universelle.

Et maintenant, faut-il admettre que tous les modes exclus jusqu'ici en vertu d'un faux principe sont tous valables? Tant s'en faut. Il y a lieu de faire une nouvelle recherche des modes légitimes et des modes illégitimes, en se servant d'un autre critérium. Cette recherche fera l'objet d'une étude postérieure.

Un néo-scolastique.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Mathias Duval. — Le Darwinisme. *Bibliothèque anthropologique*. Delahaye et Lecrosnier, Paris, 1886.

Notre génération n'a pas été élevée dans la doctrine du transformisme. Ceux d'entre nous que cette doctrine a séduits, ceux même qui la considèrent comme un flambeau dont ils ne sauraient plus se passer, ne sont pas fâchés de retremper de temps à autre leur croyance philosophique dans la source où ils l'ont puisée. Ce n'est pas que cette nouvelle foi qui les éclaire chaque jour risque de s'ébranler comme tant d'autres opinions venues sur le tard ; mais on ne se rappelle que plus ou moins vaguement les innombrables faits qui, à un moment donné, ont entraîné la conviction ; car on s'est surtout imprégné de la vérité générale dont ils sont l'expression, et on aime à les rencontrer de temps en temps comme le voyageur aime revoir le ruisseau où il a pu étancher sa soif. Vous retrouvez toujours, d'ailleurs, dans l'énorme faisceau des preuves du transformisme, quelque fait qui vous frappe d'une façon nouvelle, selon l'orientation actuelle de votre esprit, à ce point que vous croyez l'apprendre pour la première fois.

Aussi les anciens lecteurs des ouvrages de Darwin, tout en gardant toujours sous la main ces admirables livres, se félicitent-ils chaque fois qu'ils voient apparaître l'œuvre du maître sous une forme nouvelle, généralement moins rébarbative que la première. Ils sont heureux de voir cette œuvre grandiose se répandre ainsi de plus en plus et de savoir que les théories de l'évolution et du transformisme vont pénétrer désormais de bonne heure les jeunes esprits qu'elles féconderont d'autant mieux.

A ce double point de vue, de la rémémoration et de l'enseignement, le livre de M. Mathias Duval rendra tout spécialement de grands services, et les lecteurs compétents sauront y reconnaître dans le fond aussi bien que dans la forme, le travail personnel de l'auteur. Ce livre est, en effet, plus qu'un exposé sommaire et lumineux des théories darwiniennes ; les preuves du transformisme y deviennent beaucoup plus frappantes grâce à leur condensation et à leur mode de groupement ; elles sont fortement mises en relief par des aperçus historiques habilement disposés, corroborées par l'addition des données scienti-

fiques les plus récentes et rendues inattaquables par la réfutation des doctrines adverses. Le livre de M. Mathias Duval est un véritable plaidoyer, sous forme d'exposé; c'est pourquoi nous ne craignons pas de dire qu'il pourra convaincre certains esprits réfractaires, beaucoup mieux que n'aurait pu le faire la lecture même des œuvres de Darwin.

M. Mathias Duval était tout spécialement préparé, par ses études favorites, à tirer parti de l'embryologie. C'est à l'histoire de cette science et à son importance dans la question du transformisme qu'il consacre un long chapitre d'introduction. « Il n'y a pas encore un siècle, dit-il, que tous les naturalistes admettaient la préexistence de l'être tout formé dans l'œuf, y existant avec tous ses organes. Comment, avec une pareille doctrine, les faits les plus évidents de parenté probable entre diverses espèces pouvaient-ils arrêter l'attention des savants ? Comment penser à une évolution de l'espèce, puisque chaque individu d'une espèce était censé créé depuis l'origine du monde avec ses organes définitifs et son type propre ? Si, au milieu d'une génération de naturalistes qui, avec les premiers principes de zoologie, avaient appris à croire à cette préexistence des germes, un homme comme Lamarck, par un trait de génie, entrevit les lois naturelles qui rattachent les formes organiques les unes aux autres, il y a peu à s'étonner de l'ardeur de ses adversaires; car, avec l'éducation scientifique de l'époque, il était impossible qu'il ne fût pas combattu par tous. L'absence complète de notions embryologiques et surtout les idées fausses encore régnantes dans trop d'esprits, devaient rendre alors impossible le succès de l'hypothèse transformiste. Par contre, quand, de nos jours, Darwin est parvenu à accumuler tant de preuves en faveur de cette hypothèse, c'est l'embryologie à son tour qui est maintenant appelée à venir, par la connaissance exacte des phénomènes évolutifs, fournir à l'hypothèse transformiste les preuves les plus éclatantes et lui donner la valeur du fait démontré. »

La première partie du livre de M. Mathias Duval est un exposé général du transformisme. L'auteur examine les doctrines relatives à la notion de race et d'espèce, les anciennes classifications, les lumières nouvelles jetées sur les rapports naturels et sur la parenté des êtres par la paléontologie et par l'embryologie. Puis il étudie spécialement à ce point de vue l'espèce humaine dont il montre la place dans la nature, c'est-à-dire dans l'ordre des primates. Il résume de la façon la plus claire et la plus intéressante les diverses tentatives faites pour établir l'existence d'un *règne humain* et étudie à ce point de vue les caractères anatomiques, cérébraux et autres, qui ont été invoqués pour justifier la séparation de l'homme des autres animaux. Il discute en dernier lieu la valeur de la religiosité, de la moralité, de la croyance au surnaturel.

La seconde partie est une étude sur les précurseurs de Darwin. Après avoir exposé rapidement les doctrines darwiniennes, M. Mathias Duval cherche les traces de ces doctrines chez les philosophes de l'an-

tiquité, puis dans les ouvrages de Bacon, de Linné, de Buffon, de de Maillet et de Robinet. Il apprécie la valeur des conceptions de ces différents auteurs relativement à l'enchaînement génétique des êtres, conceptions fort éloignées des démonstrations et des explications darwiniennes.

Puis vient l'histoire des véritables précurseurs : Lamarck et Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, — des découvertes de Cuvier et de sa lutte si curieuse contre Étienne Geoffroy, — des recherches et des vues de Gœthe, etc.

Dans la troisième partie, M. Mathias Duval étudie les conditions qui ont préparé le succès de Darwin, c'est-à-dire les données nouvelles de la géologie, la doctrine de Ch. Lyell, les preuves de l'ancienneté de l'homme et de la vie sur la terre, les progrès de l'embryologie, l'établissement définitif, par Wolff, de la doctrine de l'épigénèse, le parallèle établi par Serres entre l'organogénie et l'anatomie comparée. Puis il fait un historique complet de la vie et des travaux de Darwin.

L'exposition détaillée des doctrines de Darwin occupe toute la quatrième partie du livre. Dans la cinquième et dernière partie, M. Mathias Duval réfute les objections adressées au darwinisme. Il passe en revue les différents ordres de faits qui sont venus récemment confirmer les théories transformistes ou qui ont reçu de ces théories une lumière nouvelle. Il étudie en dernier lieu la ségrégation, envisagée par M. de Lanessan comme mécanisme de la sélection, — puis le mimétisme, la persistance des types inférieurs et enfin l'évolution des langues et des mots qu'il compare à l'évolution des espèces et des organismes.

Cette simple énumération, très abrégée, des nombreuses questions traitées par M. Mathias Duval suffit pour faire comprendre le haut intérêt de ce livre et pour faire pressentir la part considérable de travail original qu'il a coûté à son auteur.

Les leçons sur le Darwinisme, professées par M. Mathias Duval à l'École d'Anthropologie pendant deux années consécutives, ont été suivies avec un empressement extraordinaire. L'ouvrage que nous venons d'analyser, et qui n'est autre chose qu'un résumé de ces leçons aussi attrayantes qu'instructives, sera certainement accueilli par un égal succès.

L. M.

Dr Armand Sabatier. ESSAIS D'UN NATURALISTE TRANSFORMISTE SUR QUELQUES QUESTIONS ACTUELLES. IVe et Ve essais : *Évolution et liberté*. Alençon, 1885.

M. Armand Sabatier est professeur de zoologie à la Faculté des sciences de Montpellier. Sa haute compétence scientifique ne l'empêche pas (c'est lui qui le déclare), de se ranger parmi ceux qui se réclament des doctrines chrétiennes. « Convaincu de la valeur de la théorie du transformisme considérée en général, il pense, avec une entière con-

fiance, que les lois bien comprises de l'évolution, loin d'être un instrument de démolition et de négation entre les mains des adversaires de toute foi, sont au contraire appelées à devenir, pour le chrétien éclairé et courageux, des armes et des lumières d'un prix inestimable. »

La Bible a déjà été mise d'accord avec un certain nombre de découvertes récentes, et nous ne désespérons pas de la voir bientôt devenir le catéchisme des transformistes. Les trois premiers essais de M. Armand Sabatier traitent de la création du monde vivant, de la génération spontanée et de l'origine de l'homme. Mais ils ne paraîtront qu'après les quatrième et cinquième essais consacrés à la question du libre arbitre.

Grave question, dit l'auteur, car les conséquences sociales de la négation de la liberté morale ont quelque chose d'effrayant, puisqu'il n'y a plus alors ni bien ni mal moral dans le sens rigoureux du mot. — On peut répondre ici que le sens donné par les déterministes aux mots bien et mal, pour être différent de l'ancien sens, n'est pas moins rigoureux pour cela, et que ses conséquences sociales n'ont rien qui puisse nous épouvanter. La lecture de ce qui a été écrit sur ce sujet par certains philosophes contemporains suffirait, pensons-nous, pour rassurer M. Sabatier à cet égard.

Le chemin suivi par l'opinion des déterministes, M. Sabatier a dû le suivre également snr le terrain devenu exclusivement scientifique, mais il refuse d'avancer dans cette voie, lorsqu'il s'agit de la volonté humaine. Ce n'est pas qu'il ait de nouvelles preuves à donner du libre arbitre : il ne peut en invoquer d'autre que le témoignage de sa conscience ; il nous déclare libres de par son sens intime.

Pas tout à fait libres, cependant — car le sens intime d'un savant distingué ne saurait s'abuser au même point que celui du premier métaphysicien venu. « Il est incontestable, dit M. Sabatier, que l'hérédité, le tempérament, l'éducation, le milieu général, l'exemple, les impressions et les perceptions précédemment emmagasinées sous forme d'habitudes ou autrement, constituent un ensemble d'influences inconscientes dont la portée est incalculable, et qui diminue sans aucun doute, dans des proportions considérables, la part de liberté morale dont nous jouissons réellement..... Oui, certainement, notre liberté est peu étendue, mais nous sommes libres ; et rien ne peut prévaloir, me semble-t-il, contre les affirmations de notre conscience. » — Combien de consciences, pourrait-on répondre, ne se doutent pas de l'existence de ces innombrables liens auxquels vient de faire allusion notre auteur ! Et combien ces consciences doivent parler plus haut, en faveur du libre arbitre, que celle de M. Sabatier. Il semble donc que quelque chose puisse prévaloir contre les affirmations de notre sens intime.

Mais c'est dans la suite de son travail que l'argumentation du professeur Sabatier revêt un sérieux caractère d'originalité.

« Le libre arbitre humain admis, dit-il (il n'ose dire : *prouvé*), plusieurs questions s'imposent à l'homme de science. Comment le concilier

avec le déterminisme scientifique ? Comment en comprendre l'origine ? Nous connaissons la réponse des « créationnistes » : L'homme est libre parce qu'il a été créé tel. Moins facile est la réponse d'un naturaliste transformiste. Voici, en résumé, celle du professeur Sabatier :

Qui dit évolution dit développement progressif d'un rudiment originel dont les éléments primitifs se sont plus ou moins modifiés et développés... Si, dans un type quelconque, se rencontre un élément essentiel parvenu à un état de développement tel qu'il frappe l'observation, cet élément ne saurait faire réellement défaut dans les degrés de l'échelle où il n'est pas assez évident pour être aperçu... Or la cellule protiste renferme à l'état de puissance ou de rudiment tout ce que nous trouvons dans l'être le plus supérieur ; donc le libre arbitre existe, avec l'âme, dans la cellule humaine primitive. Il y est « parce qu'il y sera et parce qu'il est impossible de saisir et de préciser un moment pour sa création ». Bien plus, il devait exister dans la première cellule animale.

M. Sabatier n'hésite pas à aller jusque-là, au risque de scandaliser beaucoup de partisans du libre arbitre. Pour justifier sa manière de voir, il suit les traces de la liberté jusque chez les insectes et ne craint pas de s'appuyer sur l'analogie à défaut de preuves directes. Il va même jusqu'au bout de la série animale : « Qui pourra avancer avec certitude, dit-il, que l'infusoire, que l'amibe parcourant dans tous les sens, à la recherche d'une proie, le liquide qui les contient, obéissent exclusivement, et d'une manière aveugle, absolue, à l'impulsion de l'instinct, et qu'il n'y a rien d'indéterminé dans cette course qui semble manquer de règle et de direction, et dont l'imprévu frappe l'observateur. »

M. Sabatier ajoute que l'École médicale de Montpellier n'admet pas le déterminisme des phénomènes vitaux, mais ce qu'elle appelle leur *contingence*, c'est-à-dire leur indéterminisme. Il fait observer que, dans les sciences physiques elles-mêmes, une trop grande confiance dans l'analogie conduirait à de grosses erreurs : la loi de Mariotte, par exemple, n'est rigoureusement vraie que dans l'intervalle de certaines limites. Il montre l'étendue, la puissance, l'universalité de la *variation* dans le monde vivant. Pas deux feuilles semblables dans le règne végétal tout entier. Pas deux cellules semblables. Cela tient à la variation dans le milieu, dans les conditions, diront les déterministes résolus. Mais la preuve n'est possible que dans certaines limites observe notre auteur. Au delà de ces limites, les partisans de la contingence sont à leur aise ; ils sont aussi solidement établis que leurs adversaires, et même plus solidement, à cause de l'universalité de la *variation*.

Ici se termine le IVe essai de M. Sabatier. Il paraît que l'honorable professeur ne croit pas qu'il y ait assez de milliards de combinaisons possibles des causes déterminantes de la forme des feuilles pour produire l'infinie variété de ces organes. Il paraît aussi que sa confiance

dans la valeur probante de l'analogie monte ou baisse suivant les besoins de sa cause.

Dans son cinquième essai, M. Sabatier poursuit la recherche de la contingence ou de l'indéterminisme dans le domaine des sciences physiques. « N'y aurait-il pas, dans les faits physiques, dit-il, quelque chose dont nous avons le droit de soupçonner l'existence, que nous pouvons même saisir particulièrement dans quelques cas, et qui est propre à nous suggérer l'idée d'un indéterminisme relatif ? »

S'appuyant sur un passage du physicien Helmholtz, M. Sabatier observe d'abord que la succession causale des phénomènes, c'est-à-dire cette loi en vertu de laquelle les phénomènes de l'ordre physique s'engendrent nécessairement les uns les autres, n'est à la rigueur qu'une conception de notre intelligence, un produit de notre pensée, et non une représentation expérimentalement établie de la réalité.

Abordant ensuite le côté objectif de la question, il se demande si la liberté humaine, suivie jusque dans les faits physiques, n'aboutirait pas à un degré d'indéterminisme dont les oscillations sont si limitées que leurs mouvements vibratoires se perdent dans les mouvements déterminés d'une amplitude plus grande, les seuls qui soient perceptibles par nos moyens d'observation. Les mouvements moléculaires ne seraient-ils pas *relativement* indéterminés dans leur direction, leur vitesse, leur amplitude, etc. ? Le mouvement brownien, par exemple, les trépidations des libelles, petites bulles de gaz incluses dans les roches cristallisées, paraissent indéterminés et capricieux dans leur direction. Or il serait possible que l'indéterminisme des mouvements moléculaires provoquât un certain degré d'indéterminisme dans les mouvements des masses. « Ainsi, la substance générale qui constitue le fonds de la création semble se présenter à nous comme susceptible de plusieurs degrés d'indéterminisme. L'indéterminisme dans la matière minérale serait réduit à des rudiments si infimes qu'il ne s'y trouverait pour ainsi dire qu'en puissance et qu'il ne pourrait être entrevu que dans les phénomènes moléculaires, réduit à des déviations infiniment petites. L'indéterminisme deviendrait plus évident, quoique encore d'une manière assez restreinte, dans la matière physiologique qui est pour ainsi dire le second état de la substance ; enfin, dans cet état supérieur de la substance que nous désignons sous le nom d'esprit (sans savoir ce qu'il est au fond), l'indéterminisme devenu libre arbitre se montre d'une manière bien plus remarquable encore... »

Il s'y montre si peu que M. Sabatier n'a pu nous l'y faire voir qu'à la lumière trompeuse du sens intime. Voilà un singulier libre arbitre, qui n'apparaît pas mieux à son *summum* de développement que dans le mouvement brownien, c'est-à-dire qui n'est jamais perceptible autrement que pour les yeux de la foi. Nous sommes bien avancés, de posséder une sorte de libre arbitre moléculaire, alors que les plus importantes de nos actions nous apparaissent nettement comme déterminées,

bien que nous n'en puissions pas préciser complètement le déterr nisme.

Il y a deux sortes de convictions philosophiques : les unes reposent sur le peu que nous savons, les autres qui s'appuient seu ment sur ce que nous ne savons pas. Ces dernières se sont form antérieurement aux autres ; il ne faut pas l'oublier, car c'est la vé table raison de leur survivance. Elles ont le tort, en effet, d'êtı refoulées sans cesse du côté de l'obscurité par les progrès de la scienc — Mais elles sont assurées de toujours trouver, de ce côté, une retrait sûre. Nous croyons que M. le professeur Armand Sabatier, malgré s haute valeur scientifique et les remarquables qualités de ces essai n'y a pas prouvé autre chose.

L. MANOUVRIER.

Arthur Vianna de Lima. — EXPOSÉ SOMMAIRE DES THÉORIES TRAN FORMISTES DE LAMARCK, DARWIN ET HÆCKEL. Paris, Delagrave, 188

A ceux qui n'aiment pas la philosophie vide de faits, nous pouvoı recommander ce livre. C'est un ouvrage de vulgarisation : l'auteı avoue lui-même (chose rare et tout à fait à son honneur), qu'il a « se lement faict un amas de fleurs estrangières, n'y ayant fourni du si que le filet à les lier » ; mais la sincérité même de cet aveu met lecteur à son aise et lui fait reconnaître plus volontiers le mérite l'œuvre.

M. Vianna de Lima, qui ne nous est pas connu autrement que par livre, est évidemment un homme qui a puisé son savoir aux bonn sources et qui a recueilli un nombre immense de *notes*. Il a su l assembler d'une façon très philosophique et les présenter au public façon à vulgariser, en même temps qu'une multitude de données scie tifiques encore peu répandues, les idées générales très *avancées* q s'en dégagent.

« Évolution et continuité de la matière », tel est le second titre livre.

Dans un chapitre préliminaire, l'auteur critique habilement le spir tualisme et le matérialisme. Il montre qu'on ne peut dépouiller ı corps de ses propriétés constitutives sans obtenir une chose qui n'exis pas, une chimère, un non-sens, et que les philosophes fausseme appelés matérialistes sont en réalité des *monistes*, c'est-à-dire qu'i ont sagement évité de faire une telle séparation.

La première partie de l'ouvrage de M. Vianna de Lima est intitulé *L'évolution de la vie ou la conception mécaniste et unitaire des ph nomènes vitaux*. Tous les ordres de phénomènes y sont passés revue de façon à faire parfaitement ressortir ce qu'il y a de vrai et démontré dans la doctrine de l'hylozoïsme.

La seconde partie traite spécialement de la théorie darwinienne,

l'adaptation au milieu et de la survivance du plus apte dans la lutte pour l'existence. L'auteur expose successivement la sélection naturelle, la sélection artificielle et la sélection sexuelle.

La troisième partie, intitulée : *L'origine des espèces et la mutabilité des êtres* met en opposition les légendes bibliques et les données actuelles de la science relativement à la genèse de notre planète et des êtres qui l'habitent.

Enfin, une quatrième partie est consacrée à réfuter et à ridiculiser les explications téléologiques.

On voit que ces quatre parties peuvent grouper tous les différents ordres de faits sur lesquels reposent solidement les théories transformistes. M. Vianna de Lima fait preuve d'une réelle compétence scientifique : il cite consciencieusement les sources auxquelles il a puisé; son style est d'une élégante sobriété, très clair, très précis. Ces qualités étaient nécessaires dans un livre aussi *bourré* de faits, livre sérieux et instructif qui sera, paraît-il, suivi de plusieurs autres déjà en préparation.

L. M.

Th. Lipps. — Psychologische Studien. Heidelberg, G. Weiss, 1885, 161 p. in-8°.

M. Lipps (il est maintenant professeur) a entrepris de développer en des études partielles les discussions originales de ses *Grundtatsachen.* Je renvoie à l'analyse que j'ai faite ici [1] de ce grand ouvrage pour y connaître la suite des idées maîtresses de l'auteur, et j'entre aussitôt dans le sujet des deux études qu'il nous offre aujourd'hui, soit :

I. *L'espace de la perception visuelle ;*

II. *La nature de l'harmonie et de la désharmonie musicales.*

La première de ces études se compose de trois articles, publiés déjà dans les *Philosophischen Monatsheften* sous les titres suivants : 1° *L'ordre des impressions dans le champ visuel;* 2° *le continuum du champ visuel et le comblement de la tache aveugle;* 3° *l'espace de la perception visuelle et la troisième dimension.* Je m'attacherai surtout au premier de ces articles, où M. Lipps nous promet le plus de nouveauté, et à la deuxième étude, dont j'ai à peine touché le sujet dans l'analyse des *Grundtatsachen,* demeurée, à mon grand regret, forcément très incomplète.

I. *L'espace de la perception visuelle.*

1. *L'ordre des impressions,* etc. — Le fait que M. Lipps se propose d'expliquer est la correspondance de deux points quelconques pris dans le champ visuel avec les points images de la rétine, telle que : 1° l'éloignement perçu de ces deux points, à un même moment, croît et décroît avec l'éloignement réel des points images ; 2° les objets déterminés par

1. Numéro d'août 1885.

les points du champ sont vus à peu près également grands, la position pour l'œil étant la même, sur quelle partie de la rétine que se place leur image. M. Lipps en appelle, pour expliquer ces deux circonstances, à la qualité des excitations *objectives* elles-mêmes : ces excitations, suivant qu'elles sont semblables ou dissemblables, sont reçues plus souvent sur des parties de la rétine ou voisines ou distantes, de manière, en supposant de plus que des points rétiniens également distants reçoivent souvent la même excitation, à produire au cours du temps l'arrangement des impressions des points rétiniens voisins et la distinction des points distants.

Cette explication se fonde sur l'hypothèse des signes locaux. Mais M. Lipps interprète les signes autrement que ne l'ont fait les empiriques et les nativistes, et il oppose aux empiriques en particulier une suite d'objections dont je risque, en les résumant, d'affaiblir beaucoup la valeur.

La théorie empirique, ou génétique, suppose un commencement accidentel à la différenciation des points de la rétine; il faudrait admettre, en ce cas, une différence d'excitabilité pour les diverses parties de la rétine et de la tache jaune même, ce qui n'est pas vrai, et, cette différence admise, on ne voit pas comment les excitations faibles pourraient jamais se faire jour. Du reste, nos sentiments musculaires, chargés par la théorie de créer le signe local, sont aussi empêchés de faire pour la vue la différenciation demandée, qu'ils le sont d'empêcher pour l'ouïe la fusion des sons simples sans laquelle il n'y aurait pas de sons musicaux. Puis encore nul mouvement de l'œil n'est capable de porter sur la tache jaune les impressions des parties extrêmes de la rétine, et nous savons pourtant quel mouvement il faudrait faire pour cela; les états intensifs dont on parle ne sont pas gradués de façon à nous donner l'ordre des impressions dans l'espace (l'effort augmente trop notablement aux bords de la rétine); il n'est pas vrai que le même mouvement amène toujours au milieu de l'œil l'impression de telle partie définie de la rétine, car la position actuelle de l'œil peut exiger d'autres mouvements que la première fois, et l'on ne voit pas alors quel mouvement sera reproduit à l'occasion; si enfin nous joignons deux points par une droite, la distance entre ces points apparaîtra plus grande que la distance égale d'un de ces points à un troisième, parce que, dit Wundt, l'œil mesure celle-ci avec le mouvement qui lui est le plus facile, soit selon lui avec une courbe, et si pourtant l'on trace la courbe, elle apparaît maintenant plus longue que la droite.

Une objection tout à fait décisive se peut tirer de certaines illusions optiques. La lune semble venir au-devant du nuage qui passe derrière; deux carrés noirs sur blanc, un peu distants, semblent participer au mouvement que nous exécutons pour les regarder alternativement. L'insuffisance du mouvement de l'œil à nous fournir une appréciation juste, en ces deux cas, nous oblige à imaginer un mouvement qui n'existe point et qui compense notre fausse estimation. De ces deux

grandeurs, celle d'un objet à l'autre et celle d'un objet à nous, le sentiment musculaire ne saurait nous donner l'une, précisément parce qu'il nous donne l'autre, etc., etc.

Quant au nativisme mitigé, M. Lipps, nous le savions déjà, refuse la « synthèse psychique » de Wundt, comme un concept étranger et superflu. Nos sentiments d'innervation, dit-il, ne peuvent rien nous faire connaître de l'espace visuel, sinon en se réglant sur les signes locaux et l'hypothèse des signes suffirait en conséquence. Mais le nativisme pur se désiste trop vite, en supposant préétabli dans ces signes locaux l'ordre des impressions qu'il s'agissait d'expliquer.

Bref, ni les uns ni les autres n'ont tenu compte des distinctions objectives. Elles doivent pourtant nous donner, et elles nous donnent en effet la localisation. Seule la différence des signes locaux (le signe est un simple *point*), qui se traduit en différence des lieux à la faveur du pouvoir irréductible de l'organe, est à considérer, et les différences ou rapports des signes valent par eux-mêmes. Il faut, en un mot, partir de ce fait, que les impressions différentes nous obligent à exécuter des mouvements qui les portent sur des points spéciaux de la rétine. Or, les impressions affectant des parties voisines de la rétine (on aurait un analogue dans la propriété attribuée aux plaques de Corti) tendent à se fusionner, et celles qui affectent des parties éloignées tendent à garder leur indépendance. Il arrive à la fin que la tendance de la rétine à fondre ou à séparer deux représentations s'affranchit de la qualité des impressions, et c'est elle alors qui les ordonne dans le champ visuel de la manière qu'on la constaté.

Toute réserve est faite touchant l'apprentissage de l'espèce, la qualitée héritée grâce à laquelle l'aveugle-né opéré possède déjà l'intuition de l'espace, et qui est cause peut-être que nous attachons forcément l'idée d'espace à toute impression lumineuse.

2. *Le continuum*, etc. — M. Lipps se prononce, dans la question du comblement de la tache aveugle, contre Helmhotz, et il développe une vue empruntée à Wund. Sa conclusion est que nous voyons dans la lacune ce que nous verrions à toute autre place, si les impressions qui y ont lieu et recouvrent ou modifient les impressions voisines concourantes pouvaient être un moment suspendues. Ainsi le comblement de la tache (sombre, et non pas aveugle, d'après les expériences personnelles de l'auteur) se présente comme un cas particulier de la fusion graduelle d'espace qui se produit sur toutes les parties de la rétine.

Étant donné qu'il existe en réalité beaucoup de taches aveugles sur la rétine, plus petites seulement, puisque les terminaisons nerveuses y laissent entre elles des intervalles, ce fait de fusion suffirait à expliquer comment des impressions discontinues peuvent produire une perception visuelle continue de l'espace.

3. *La troisième dimension*, etc. — On connaît le syllogisme de Stumpf. M. Lipps le renverse de cette façon : *Nous ne voyons pas la troisième dimension;* or, la surface plane ou à courbure enveloppe la troisième

dimension; donc, la surface que nous voyons n'est ni plane ni courbe.

La notion de profondeur, en définitive, ne serait ni inhérente à la vision, ni ajoutée; elle naîtrait de la connaissance que nous avons de grandeurs d'espace objectives en dehors de la surface, pour les avoir vues en d'autres positions. Elle serait une croyance, non une représentation. Nous ordonnons les objets dans l'espace à trois dimensions, à mesure que nous avons plus de raisons d'expérience de le faire : l'illusion du stéréoscope n'est-elle pas une preuve frappante de la contrainte où nous sommes de le faire?

II. *La nature de l'harmonie et de la désharmonie musicales.*

Nos lecteurs connaissent la théorie fondée par Helmholtz sur ses beaux travaux d'acoustique. Helmholtz ramène le fait de l'harmonie et de la désharmonie à la considération des battements (*Schwebungen*) et de la parenté des sons musicaux (*Klangverwandschaft.*) Il suffit d'un harmonique (*Teilton*) commun à deux sons pour établir leur parenté, et, comme les harmoniques résonnent d'ordinaire d'autant plus faiblement qu'ils sont plus élevés, cette parenté comporte des degrés, et l'harmonie ou la désharmonie serait en conséquence une question de plus et de moins. M. Lipps, revenant à la théorie des anciens, considère, non pas le son musical tout formé (*Klang*), mais les vibrations (*Schwingungen*) et les rapports de vibration des sons simples (*einfacher Ton*), et il introduit une nouveauté dans la théorie ancienne : il tient compte de l'activité même de l'organe qui perçoit, de l'état psychique, en un mot, trop négligé, selon lui, des purs physiciens.

Il nous faut admettre, pour suivre M. Lipps, que c'est le *ton* qui frappe notre oreille, et que la perception du *ton* est déjà du domaine psychique, même quand elle demeure inconsciente. En effet, on distingue avec un peu d'attention un ou plusieurs des harmoniques d'un *klang* (la fourchette d'argent dont je me sers à table me fait entendre un son fondamental très voisin du *la*$_3$ et sa contre-octave), et il est vrai que les vibrations des sons simples se fusionnent dans leur chemin vers la conscience, où elles donnent la note musicale. Ainsi nous tenons pour continues des sensations qui sont discontinues. Cela posé, il est loisible de partir de la discontinuité et des *états rythmiques* élémentaires. Au rythme des sons répondra le rythme de la sensation, et nous savons d'ailleurs que la succession des états rythmiques sera agréable ou désagréable selon que « l'aller psychique » en sera favorisé ou contrarié. Les mouvements s'enchaînent, nous l'avons tous éprouvé, avec une facilité très différente; si nous sommes à compter les douze coups d'une pendule, la sonnerie plus précipitée d'une pendule voisine trouble le rythme commencé, et il est pénible de suivre une mélodie qui chantait dans notre tête, quand un orgue de Barbarie joue sous nos fenêtres un autre air qui ne bat pas la même mesure.

Deux faits paraissent d'abord favorables à la théorie de Helmholtz : la consonance de deux sons peu désaccordés reste agréable; deux sons simples consonants donnent une harmonie ou une désharmonie

peu décidée, en comparaison des sons musicaux. Du moins ces faits ne sont pas contraires à la théorie de M. Lipps. Il y suffit, dans le premier cas, que des rythmes très voisins s'enchaînent facilement (l'expérience seule décide quel écart est supportable). Pour le second cas, il est vrai que la puissance des battements augmentera dans les sons musicaux en raison des harmoniques qui s'y superposent, et les battements contribuent sans doute à la désharmonie; mais ils ne la constituent pas plus qu'une ligne « babochée » en un ornement linéaire ne fait le défaut de cet ornement. M. Lipps, considérant ici la mutation dans l'âme, le fait esthétique, semble encourir le reproche d'introduire deux facteurs d'explication. Helmholtz n'a-t-il pas aussi son facteur esthétique, sa *Klangverwandschaft?* Seulement il ne lui sert que pour expliquer les « suites », tandis que son contradicteur reconnaît déjà l'action du rythme psychique dans la simple superposition des sons musicaux.

Les faits opposés à la théorie de Helmholtz sont plus nombreux.

Cette théorie suppose la conscience immédiate des battements, partout où il y a désharmonie. La supposition n'est pas fondée. Nous ne remarquons pas la dureté de certaines consonances, qu'on peut rendre sensible en renforçant tels harmoniques communs. C'est que les excitations discontinues signifient un trouble pour nos nerfs, pas davantage; seul le trouble qu'elle *sent* compte pour l'âme, et ce trouble lui vient des changements d'état qui la fatiguent. Une flamme qui scintille rapidement ne fatiguera point nos yeux, si elle paraît tranquille. Il est possible de produire, soit avec des diapasons, soit sur l'orgue et sur d'autres instruments, des accords désharmoniques, où l'oreille ne sentira ni dureté (*Rauhigkeit*) ni intermittence. Un son musical isolé peut paraître désharmonique, sans intermittence remarquable : ainsi les hauts sons de la trompette (où sonnent fortement les harmoniques supérieurs, dont les rapports compliqués en portent la faute). En revanche, les sons profonds de la voix humaine, pour être sentis intermittents, ne sont pourtant pas désagréables. Donc la dureté et la désharmonie ne sont pas même chose. Des sons peuvent contredire le rythme du temps, comme contredisent le rythme de l'espace des lignes droites courant en toutes directions, sans toutefois se couper.

Helmholtz explique la désharmonie, il n'explique pas l'harmonie. La *Klangverwandschaft*, acceptée aussi par Wundt, y est impuissante. Lorsque deux sons ont un harmonique commun, c'est comme si l'un avait cet harmonique renforcé, et d'ailleurs la parenté établie par un son partiel commun est un événement psychologique. Elle est un rapport pour le sentiment, non pour la raison; il suffit aussi d'une parenté entre ceux de leurs harmoniques qu'on n'a pas considérés pour lier deux sons musicaux esthétiquement, et la *Klangverwandschaft* se résout, en définitive, en *Tonverwandschaft*.

Expliquât-elle l'harmonie avec la désharmonie des sons musicaux simultanés, la théorie de Helmholtz n'expliquerait pourtant pas, et elle devrait, les rapports des sons successifs. Comment des sons simples

ou musicaux qui se suivent se troubleraient-ils, puisqu'ils n'ont rien de commun? Mais quand un rythme nous a préparés à un semblable, l'attente satisfaite ou trompée sera une cause de plaisir ou de déplaisir. La considération du rythme des sons répond à des difficultés où s'achoppe celle des battements; elle ne lui laisse qu'un rôle secondaire.

Enfin certaines particularités importantes de la mélodie restent aussi inexpliquées dans la théorie de Helmholtz : par exemple, la qualité opposée du groupe de quinte et du groupe de quarte, et le caractère différent des modes majeur et mineur. Dans la gamme majeure, la quarte ne peut ouvrir la mélodie, à l'instar de la tonique, de la tierce et de la quinte, et l'on ne saurait passer non plus de la quarte à la tonique pour finir la mélodie. C'est là un fait avec lequel la théorie de Helmholtz est en contradiction, nous montre M. Lipps, et il reconnaît, lui, dans les rapports des vibrations du groupe de quinte l'allure binaire (2 ou multiple de 2), où l'échange de rythme est plus facile que dans l'allure ternaire (3 ou multiple de 3) à laquelle se ramènent les rapports des vibrations du groupe de quarte. Si la quarte, toutefois, est placée à propos avant le groupe de quinte ou en son milieu, elle exige mieux la résolution sur la tonique; elle introduit dans la mélodie un élément de lutte, et le plaisir est plus vif après le combat. Cette vue toute nouvelle du « contraste actif » donne à M. Lipps le secret de la qualité résolutive de l'accord de septième dominante, en opposition avec l'accord parfait, et la même opposition, relative cette fois, de la tierce majeure et de la quinte devient le caractère par où l'accord de tierce et le mode majeur se distinguent de l'accord et du mode mineurs.

A la vérité, en disant le mineur « douteux et voilé », Helmholtz lui a reconnu un caractère propre, qui le distingue des dissonances, non seulement en quantité, mais en qualité. Il faut dire plus, et le mineur implique une désunion (*Entzweiung*). Dans l'accord mineur, en effet, le mi bémol peut sembler étranger, eu égard à l'ut, ou l'ut, eu égard au mi bémol, et il s'ensuit une incertitude, qui est telle en notre seule conscience. L'intervalle de tierce mineure se retrouve bien dans le majeur entre la tierce et la quinte (mi-sol), mais le système en est fondé ici plus solidement sur la tonique. En somme, chaque *moins* de soutien signifie un *plus* de contraste actif; or, l'intervalle de tierce mineure semble être le moment où ces deux faits de soutien et de contraste deviennent sensibles, et le caractère du majeur provient de la lutte à peu près à forces égales qui s'y livre entre la tierce et la quinte pour laisser ensuite la victoire au *ton* fondamental. Ainsi, dans les limites étroites de l'accord majeur se reproduit ce qui a lieu dans la résolution par le contraste de quarte et de quinte et, sous différentes formes, partout dans la mélodie.

Je laisse au lecteur le soin de chercher dans l'ouvrage de M. Lipps nombre de faits qu'il me faut omettre et je résume rapidement ses deux thèses principales.

Dans la question de l'espace, il donne la main gauche aux nativistes, la main droite aux empiriques, et, s'il est en désaccord avec ces derniers, ce n'est que sur les *procédés* de l'expérience. La synthèse, proposée par Wundt, de nos sentiments d'innervation et des signes locaux, nous laisse, selon lui, soit au pur nativisme, qui est trop simpliste, soit au pur empirisme, qui est impuissant à créer les signes avec les mouvements de l'œil. Il entend donc les signes locaux, dont on ne peut se passer, comme un système de rapports des impressions, formé par l'accoutumance, et tel que la coordination objective des éléments de ce système ne dépend plus des mouvements de l'œil, mais seulement d'une tendance, organisée par l'exercice, de la rétine même.

Dans la question de l'harmonie et de la désharmonie musicales, il prend pour point de départ les vibrations des sons simples, et pour principe d'explication le rythme de ces vibrations, en tant qu'il provoque le rythme psychique. Ce principe rend compte de l'harmonie aussi bien que de la désharmonie, tandis que la théorie des battements, réduite à voir une question de plus et de moins dans la sensation agréable ou désagréable, est sur ce point insuffisante. Elle est de même insuffisante à nous donner la raison de certaines particularités de la mélodie, et elle ne sait pas, par exemple, pourquoi la valeur de deux notes, telles que *ut* et *sol*, est différente quand le *sol* précède l'*ut* ou quand il le suit. La théorie de M. Lipps offre l'avantage de ne pas rester muette sur ces particularités, de s'appliquer aux suites comme aux accords, d'envisager ainsi, avec la plupart des musiciens, la mélodie pour une harmonie décomposée et de restaurer enfin l'élément dramatique dans l'art musical.

Ces deux études assurent à M. Lipps une place distinguée. Je voudrais que cette imparfaite analyse engageât le lecteur à les critiquer lui-même dans l'original.

LUCIEN ARRÉAT.

Paris Zejin. — GIORDANO BRUNO Y SU TIEMPO; — **Ricardo Fuente.** LA INTOLERANZA RELIGIOSA. Madrid, Frias edit., 1886.

Nous signalons toujours avec empressement le moindre signe du réveil de la pensée dans un pays où l'indifférence philosophique a été le fruit d'une intolérance religieuse poussée jusqu'à ses dernières limites. Nous augurons bien des destinées d'un pays où la jeunesse des écoles commence à manifester ses sentiments comme le font les auteurs de ce petit livre. Il ne s'agit pas ici d'une étude nous apportant de nouveaux faits ou de nouvelles discussions sur la vie et les écrits de Giordano Bruno. C'est simplement une adhésion solennelle à la fête, d'expiation et de glorification, que l'Italie prépare au grand dominicain, précurseur de la philosophie moderne, apôtre de la liberté de conscience, que l'*Inquisi-*

tion brûla vif après l'avoir mis vingt-sept fois à la torture. La jeunesse universitaire de Madrid avait annoncé une séance littéraire où devaient être lus des discours en l'honneur de Giordano Bruno. Ces discours n'ont pu être lus, pour des raisons qu'on devine. Ils n'en iront pas moins à leur adresse, réunis dans le petit livre que nous saluons au passage, et dont nous félicitons les auteurs.

BERNARD PEREZ.

G. Cesca. — IL MONISMO MECCANICO E LA COSCIENZA, in-8, n° 29. Trévise, Zopelli, 1886.

Pour l'auteur de cette étude historique et critique, le monisme mécaniste est une doctrine métempirique et sans valeur. Le mécanisme réussit dans l'explication des phénomènes physico-chimiques. Il n'en est pas de même quand il devient une philosophie, et prétend tout expliquer par la matière et le mouvement. Sa tentative est justifiée d'assimiler les phénomènes biologiques avec les inorganiques, et de les expliquer avec les mêmes lois. Mais il ne réussira pas à expliquer mécaniquement les phénomènes psychiques, parce que la conscience est une chose *sui generis*, complètement distincte des autres choses, et que le mouvement n'est lui-même qu'un état de conscience.

La relation qui existe entre la conscience et le mouvement est partout indiscutable. Mais il faut se borner à la constater sans chercher à en donner une explication, soit spiritualiste, soit matérialiste. Après avoir sommairement exposé et critiqué les théories de Taine et de Spencer relativement à cette union, l'auteur déclare adhérer à la théorie d'Ardigó et de Lewes. Pour le premier, tout se réduit au côté psychique de la sensation ; la distinction entre monde externe et monde interne n'est pas une différence absolue, mais un pur effet de la pensée. Pour le second, le processus nerveux et l'état de conscience ne sont que le même vu sous des aspects différents. Mais il n'en restent pas moins des états de conscience. C'est là ce qui assure leur connexion et leur non-irréductibilité.

M. Cesca est-il bien sûr que la science, la psychologie physiologique se borne toujours à constater cette corrélation? Si le mécanisme a eu raison d'assimiler les faits biologiques aux faits inorganiques, ne trouvera-t-il pas un jour moyen de rapprocher si bien la distance qui sépare encore les états de conscience des phénomènes externes qu'il ne soit pas permis de douter de leur génération mutuelle? Où M. Cesca dit : *ignorabimus*, je me contente de dire : *ignoramus*.

BERNARD PEREZ.

E. Regalia. — IL CONCETTO MECCANICO DELLA VITA (*La conception mécanique de la vie d'après Spencer*), 27 p. in-8. Dumolard, Turin, 1885.

M. Regalia ne s'est pas laissé convaincre par les explications que, dans ses *Principes de biologie*, Spencer a données de la vie. Il revoit tous les principaux passages de l'auteur. Pas un seul ne lui paraît concluant. Ne pouvant analyser en détail une brochure dont l'auteur a eu le tort de ne pas faire un livre, je donnerai seulement un échantillon de sa critique sévère et subtile parfois, mais qui n'en porte pas moins juste à certains moments. Spencer définit la vie « la combinaison définie des changements éthérogènes simultanés ou successifs, en correspondance avec les coexistences ou successions externes. » Cette correspondance est ainsi expliquée : « Les mouvements vitaux sont en rapport avec la conservation des corps qui les ont subis », ou, pour éviter toute expression téléologique, « avec les futurs événements externes qui certainement ou probablement auront lieu. » Or, le reflux des eaux fluviales au contact des eaux de la mer, est en rapport avec ce contact : donc avoir rapport à de futurs événements externes est le propre aussi des mouvements inorganiques. De plus, les événements futurs ne sont pas probables ; les événements certains ou probables ne sont tels que parce qu'ils sont représentés dans un organisme. Ce mot rapport s'entend-il de modes objectifs de mouvements mécaniques qui peuvent être *pensés* en relation avec de futurs événements externes? Mais avoir de tels modes est le propre aussi des changements inorganiques. Voit-on par là que la caractéristique des mouvements vitaux soit autre que celle des mouvements inorganiques?

L'auteur de cette brochure procède avec la même méthode et la même acuité de critique à l'égard des autres définitions ou explications mécaniques de Spencer. Sa conclusion, c'est que l'idée de la vie, telle qu'elle est présentée par Spencer, implique tantôt la téléologie, tantôt le fait psychique, mais qu'on n'a pas là une caractéristique mécanique.

BERNARD PEREZ.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

LA PERSONNALITÉ ET L'ÉCRITURE [1]

Essai de graphologie expérimentale.

(Note de MM. H. Ferrari, J. Héricourt et Ch. Richet.)

L'un de nous, étudiant les documents quelque peu confus qu'ont recueillis Michon et les graphologues, cherchait dernièrement à établir (*Revue philosophique*, novembre 1885) que l'écriture est sous la dépendance directe des états permanents ou passagers de la personnalité, au même titre que le geste en général, dont elle peut être considérée comme une variété particulière.

En d'autres termes, les mouvements qui agitent la main de l'homme qui tient une plume auraient la même origine, la même nature et la même signification que ceux qui déterminent ses allures générales, ou animent son visage pour lui constituer sa physionomie particulière. Mais cette hypothèse, toute vraisemblable qu'elle fût, demandait à être vérifiée et prouvée expérimentalement.

L'emploi des suggestions hypnotiques se présentait naturellement pour fournir cette preuve. En effet, dans ces cas, l'expérimentateur peut modifier les états de la personnalité, ainsi que pour la première fois l'un de nous l'a indiqué il y a déjà trois ans (*Revue philosophique*, 1883); le fait a depuis été vérifié par d'autres observateurs.

Si la forme de l'écriture est réellement sous la dépendance de ces états de conscience et de personnalité, à chaque personnalité différente doit correspondre une écriture différente.

Les résultats de l'expérimentation ont confirmé cette prévision, comme on peut le voir d'après les écritures que nous présentons ici, en même temps que les reproductions que nous en avons fait faire par la photogravure, et suivant un procédé qui en assure la fidélité parfaite.

Voici d'abord (fig. 1) l'écriture normale d'un jeune étudiant en médecine, M. X..., âgé de dix-neuf ans, et absolument ignorant de la graphologie. Pour réaliser les états de suggestion, chez ce jeune homme, il n'est pas besoin de provoquer le sommeil, et sa sensibilité est telle qu'il est mis en l'état décrit sous le nom de *veille somnambulique* par le simple passage de la main au-devant des yeux, et peut-être même par une injonction formulée nettement. Dans ces conditions, on suggère

1. Séances du 22 février 1886. Présidence de M. P. Janet, vice-président.

Valeri, je donnerai ma fille sans dot
vous promets de vous faire présent d'une
une femme qui éconnome vaut un trésor
Harpagon
An mil seize cents suivante quatre

Fig. 1. — M. X. Écriture normale.

Valere je donnerai ma fille sans dot
je vous promets de vous faire present d'une bonne femme
qui économe vaut un tresor
Harpagon
An mil seize cents soixante quatre.

Fig. 3. — M. X. Personnalité suggérée : Harpagon.
(Remarquer que cette lettre a été écrite dans le *coin* d'une *grande* feuille de papier.)

Monsieur Poincarte, vous
avez recu par la presente
des nouvelles de Jean. Vous
savez qu'il a du bien moins
qui ne le laisse pas voir.
il n'a

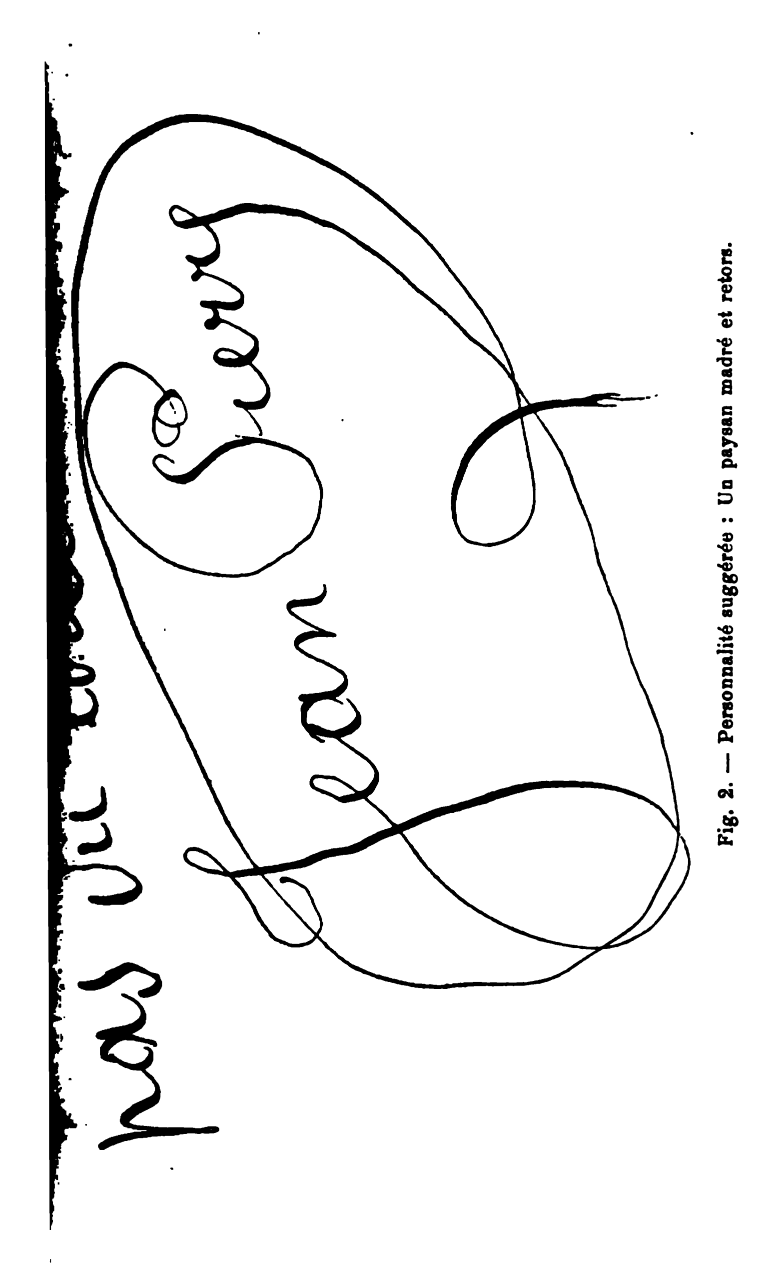


Fig. 2. — Personnalité suggérée : Un paysan madré et retors.

successivement à M. X.., qu'il est un paysan madré et retors, puis Harpagon, et enfin un homme extrêmement vieux; et on lui met la plume à la main. En même temps qu'on voit les traits de la physionomie et les allures générales du sujet se modifier et se mettre en harmonie avec l'idée du personnage suggéré, on observe que son écriture subit des modifications parallèles, non moins accentuées, et revêt également une physionomie spéciale particulière à chacun des nouveaux états de conscience. En un mot, le geste scripteur s'est transformé comme le geste en général (fig. 2, 3, 4).

Voici d'autre part (fig. 5, 6) l'écriture d'une dame chez laquelle on obtient également avec la plus grande facilité l'état de veille somnambulique : on lui suggère qu'elle est Napoléon, puis on la ramène à l'âge de douze ans. Deux écritures bien différentes correspondent encore à ces deux états de personnalité (fig. 5 *bis*, 6 *bis*).

La première conclusion à tirer de ces expériences, et celle sur laquelle nous tenons à insister, c'est qu'elles démontrent que les variations de l'écriture sont *fonction* des variations de la personnalité.

Par cela même est établi le principe de la réalité *possible* de la graphologie.

Elles démontrent en outre sa réalité *effective*, en ce sens que les variations de l'écriture, observées parallèlement aux variations de la personnalité, reproduisent, dans leurs traits généraux au moins, les signes caractéristiques attribués par les graphologues aux diverses personnalités suggérées.

Mais nous ne voulons pas aujourd'hui insister plus longtemps sur ce point, et nous nous bornerons à faire remarquer que les changements opérés dans l'écriture ont porté : 1° sur les dimensions des lettres; 2° sur leur contexture; 3° sur l'épaisseur des traits; 4° sur leur direction générale. Il reste à vérifier ou à établir les lois de ces variations, et à les expliquer physiologiquement : ceci est d'ailleurs la science à faire, et nous communiquerons prochainement à la Société les observations que nous avons faites dans ce sens.

Quoi qu'il en soit, ces expériences de graphologie expérimentale, qui paraîtront sans doute décisives, offrent un moyen bien simple de contrôler et d'apprécier les observations des graphologues, moyen qui consiste à soumettre à ces observateurs des écritures obtenues comme il est dit ci-dessus, et à leur proposer le diagnostic des personnalités suggérées. Cet essai, qui a été fait trois fois entre nous, a donné trois diagnostics exacts.

Enfin, ces expériences comportent une troisième conclusion, à savoir que les spirites, qui arguent des écritures différentes des *médiums écrivains* pour affirmer l'existence réelle de personnes différentes qui guideraient leur main, ne peuvent être admis à faire valoir ce fait à l'appui de leur système. La variabilité de la *personnalité* étant suffisante pour l'expliquer, l'hypothèse de la variété des *personnes* doit être écartée.

Ce sont là, pensons-nous, les premiers essais de graphologie expé-

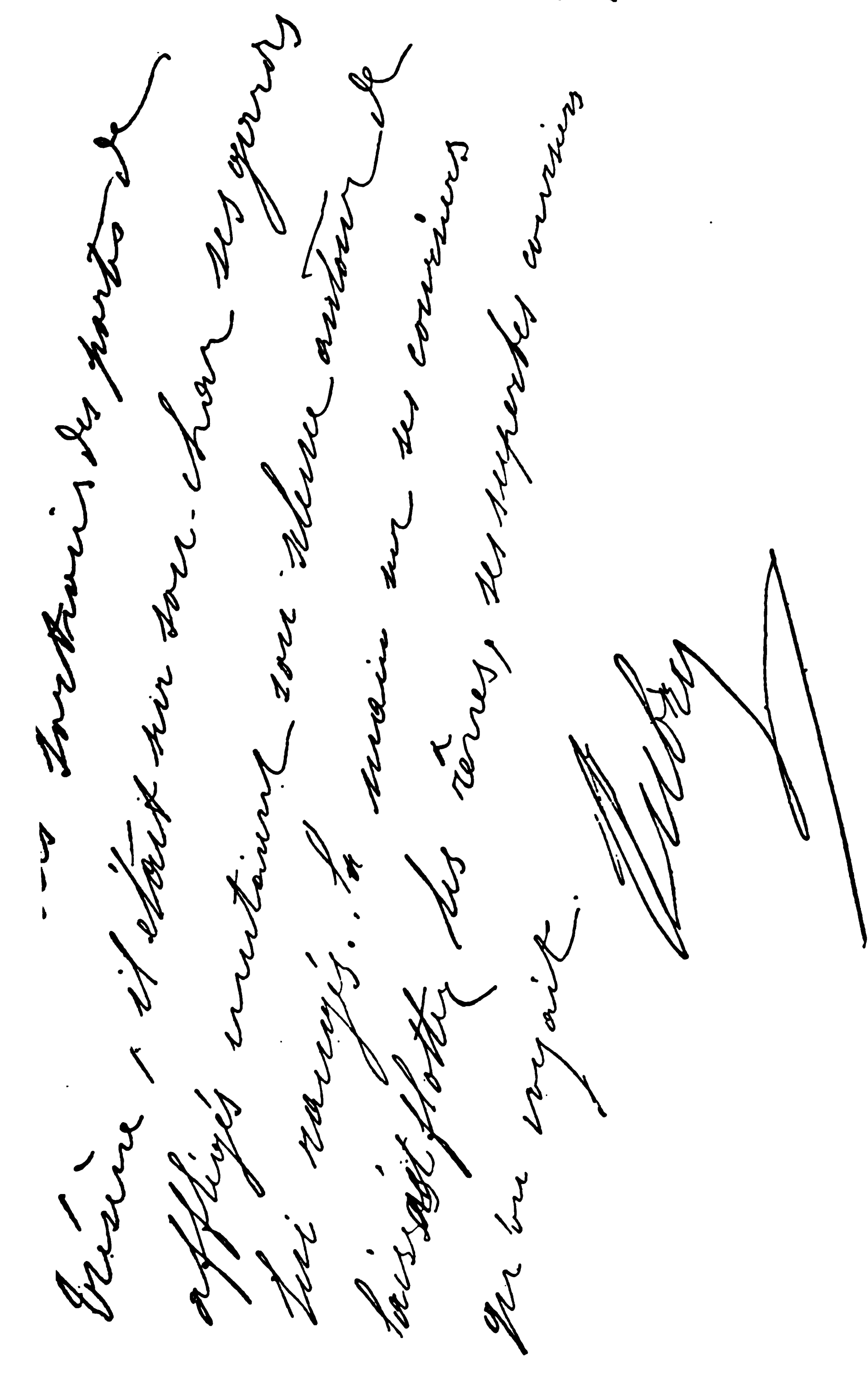


Fig. 4. — M. X. Personnalité suggérée : un homme très vieux.
(Remarquer l'inclinaison des lignes, l'horizontale étant marquée par le niveau inférieur des lettres de la signature.)

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

LA PERSONNALITÉ ET L'ÉCRITURE [1]

Essai de graphologie expérimentale.

(Note de MM. H. Ferrari, J. Héricourt et Ch. Richet.)

L'un de nous, étudiant les documents quelque peu confus qu'ont recueillis Michon et les graphologues, cherchait dernièrement à établir (*Revue philosophique*, novembre 1885) que l'écriture est sous la dépendance directe des états permanents ou passagers de la personnalité, au même titre que le geste en général, dont elle peut être considérée comme une variété particulière.

En d'autres termes, les mouvements qui agitent la main de l'homme qui tient une plume auraient la même origine, la même nature et la même signification que ceux qui déterminent ses allures générales, ou animent son visage pour lui constituer sa physionomie particulière. Mais cette hypothèse, toute vraisemblable qu'elle fût, demandait à être vérifiée et prouvée expérimentalement.

L'emploi des suggestions hypnotiques se présentait naturellement pour fournir cette preuve. En effet, dans ces cas, l'expérimentateur peut modifier les états de la personnalité, ainsi que pour la première fois l'un de nous l'a indiqué il y a déjà trois ans (*Revue philosophique*, 1883); le fait a depuis été vérifié par d'autres observateurs.

Si la forme de l'écriture est réellement sous la dépendance de ces états de conscience et de personnalité, à chaque personnalité différente doit correspondre une écriture différente.

Les résultats de l'expérimentation ont confirmé cette prévision, comme on peut le voir d'après les écritures que nous présentons ici, en même temps que les reproductions que nous en avons fait faire par la photogravure, et suivant un procédé qui en assure la fidélité parfaite.

Voici d'abord (fig. 1) l'écriture normale d'un jeune étudiant en médecine, M. X..., âgé de dix-neuf ans, et absolument ignorant de la graphologie. Pour réaliser les états de suggestion, chez ce jeune homme, il n'est pas besoin de provoquer le sommeil, et sa sensibilité est telle qu'il est mis en l'état décrit sous le nom de *veille somnambulique* par le simple passage de la main au-devant des yeux, et peut-être même par une injonction formulée nettement. Dans ces conditions, on suggère

1. Séances du 22 février 1886. Présidence de M. P. Janet, vice-président.

Fig. 1. — M. X. Écriture normale.

Fig. 3. — M. X. Personnalité suggérée : Harpagon.
(Remarquer que cette lettre a été écrite dans le *coin* d'une *grande* feuille de papier.)

Monsieur Poincarle, vous
avez recu par la presente
des nouvelles de Jean. Vous
savez qu'il a du bien mais
qui ne le laisse pas voir.

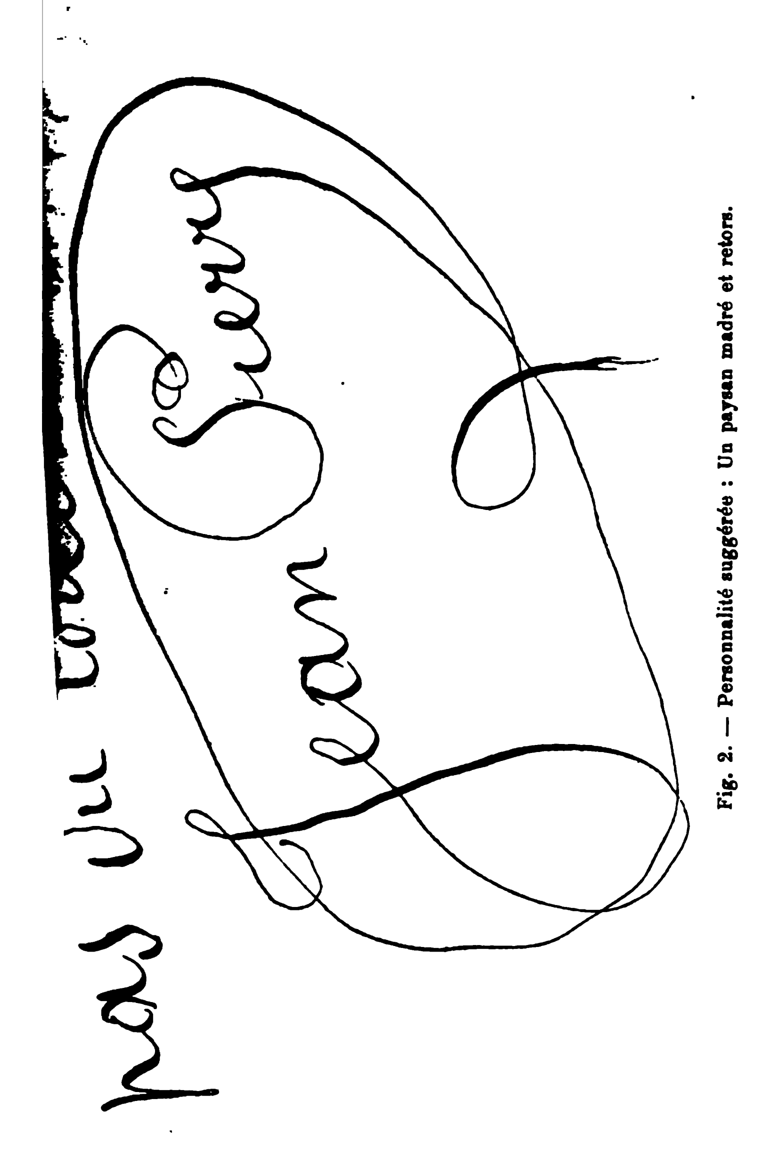


Fig. 2. — Personnalité suggérée : Un paysan madré et retors.

successivement à M. X.., qu'il est un paysan madré et retors, puis Harpagon, et enfin un homme extrêmement vieux; et on lui met la plume à la main. En même temps qu'on voit les traits de la physionomie et les allures générales du sujet se modifier et se mettre en harmonie avec l'idée du personnage suggéré, on observe que son écriture subit des modifications parallèles, non moins accentuées, et revêt également une physionomie spéciale particulière à chacun des nouveaux états de conscience. En un mot, le geste scripteur s'est transformé comme le geste en général (fig. 2, 3, 4).

Voici d'autre part (fig. 5, 6) l'écriture d'une dame chez laquelle on obtient également avec la plus grande facilité l'état de veille somnambulique : on lui suggère qu'elle est Napoléon, puis on la ramène à l'âge de douze ans. Deux écritures bien différentes correspondent encore à ces deux états de personnalité (fig. 5 *bis*, 6 *bis*).

La première conclusion à tirer de ces expériences, et celle sur laquelle nous tenons à insister, c'est qu'elles démontrent que les variations de l'écriture sont *fonction* des variations de la personnalité.

Par cela même est établi le principe de la réalité *possible* de la graphologie.

Elles démontrent en outre sa réalité *effective*, en ce sens que les variations de l'écriture, observées parallèlement aux variations de la personnalité, reproduisent, dans leurs traits généraux au moins, les signes caractéristiques attribués par les graphologues aux diverses personnalités suggérées.

Mais nous ne voulons pas aujourd'hui insister plus longtemps sur ce point, et nous nous bornerons à faire remarquer que les changements opérés dans l'écriture ont porté : 1° sur les dimensions des lettres; 2° sur leur contexture ; 3° sur l'épaisseur des traits ; 4° sur leur direction générale. Il reste à vérifier ou à établir les lois de ces variations, et à les expliquer physiologiquement : ceci est d'ailleurs la science à faire, et nous communiquerons prochainement à la Société les observations que nous avons faites dans ce sens.

Quoi qu'il en soit, ces expériences de graphologie expérimentale, qui paraîtront sans doute décisives, offrent un moyen bien simple de contrôler et d'apprécier les observations des graphologues, moyen qui consiste à soumettre à ces observateurs des écritures obtenues comme il est dit ci-dessus, et à leur proposer le diagnostic des personnalités suggérées. Cet essai, qui a été fait trois fois entre nous, a donné trois diagnostics exacts.

Enfin, ces expériences comportent une troisième conclusion, à savoir que les spirites, qui arguent des écritures différentes des *médiums écrivains* pour affirmer l'existence réelle de personnes différentes qui guideraient leur main, ne peuvent être admis à faire valoir ce fait à l'appui de leur système. La variabilité de la *personnalité* étant suffisante pour l'expliquer, l'hypothèse de la variété des *personnes* doit être écartée.

Ce sont là, pensons-nous, les premiers essais de graphologie expé-

Fig. 4. — M. X. Personnalité suggérée : un homme très vieux.
(Remarquer l'inclinaison des lignes, l'horizontale étant marquée par le niveau inférieur des lettres de la signature.)

Mon cher oncle
C'est votre fête demain
Je ne veux pas
manquer à vous
la souhaiter
Marie Bastien

Fig. 5. — Mme ***. Écriture normale.

Mon cher oncle,
C'est votre fête
Demain. Je ne veux
pas manquer à
vous la souhaiter.
Je v
Marie Bastien

Fig. 5 *bis*. — Mme *** ramenée par suggestion à l'âge de douze ans.

~~Ordre de bataille~~

Immédiatement faire venir
Grouchy, l'heure presse
tout de suite. L'ennemi
déborde nos lignes
Napoleon

Fig. 6. — Mme ***. Écriture normale.

Fig. 6 *bis*. — Mme ***. Personnalité suggérée : Napoléon.

rimentale qui aient été tentés. Le procédé que nous avons employé est bien celui qu'a indiqué M. Hoctès dans la *Revue philosophique* (février 1886), mais nous devons dire qu'au moment où la note de M. Hoctès a paru, nos expériences étaient déjà terminées. L'idée en est d'ailleurs fort simple, une fois établi le principe du changement de la personnalité par l'hypnotisme [1].

SUR LE TEMPS DE RÉACTION PERSONNELLE [2]

POUR LES IMPRESSIONS AUDITIVES CHEZ LES HYSTÉRIQUES DANS LES DIFFÉRENTS ÉTATS HYPNOTIQUES ET NOTAMMENT DANS L'ÉCHOLALIE

Voici quel a été le dispositif adopté : Le sujet en expérience portait appliqué contre son oreille un téléphone; sa bouche était garnie d'une mentonnière construite de telle sorte que lorsque le mot « toc » était prononcé par l'hystérique en expérience, un signal électrique s'inscrivait sur le tambour de Marey; d'autre part, le téléphone précité était intercalé dans un circuit comprenant un contact électrique et un signal de Deprez inscrivant, lui aussi, sur le même cylindre; ainsi lorsque le contact électrique avait lieu, il se produisait en même temps un bruit dans le téléphone et un signal sur le tambour; l'hystérique disait « toc » chaque fois qu'elle entendait le bruit du téléphone, et cela aussi vite que possible, de telle sorte que l'on avait ainsi le temps de réaction personnelle de cette malade pour les impressions auditives.

A l'état de veille, ce temps de réaction personnelle (c'est-à-dire le temps qui s'écoulait entre la production du bruit dans le téléphone et la prononciation du mot toc) était de 39 centièmes de seconde.

A l'état de *somnambulisme*, ce temps de réaction personnelle n'était plus que de 33 centièmes de seconde.

Le sujet fut alors mis dans les conditions où se produit chez elle le phénomène de l'*écholalie*, c'est-à-dire que, pendant le somnambulisme, la main d'un des expérimentateurs étant appliquée sur le vertex, elle répétait fidèlement tous les sons qui parvenaient à son oreille; le bruit produit dans le téléphone était reproduit par elle par un son très analogue au mot « toc ». Or, dans ce cas, le temps de réaction personnelle n'a plus été que de 31 centièmes de seconde, soit 3 centièmes de moins que dans l'état de somnambulisme simple.

Les auteurs font remarquer l'intérêt que présentent ces résultats, puisque, dans l'écholalie, la volonté semblant être complètement absente, cette différence de 3 centièmes de seconde en moins pourrait peut-être permettre de mesurer la durée de l'opération psychique volontaire, supprimée grâce à l'intervention de l'écholalie. P. Marie et L. Azoulay.

1. La question de la simulation doit être mise hors de cause, la bonne foi des personnes dont il s'agit ici étant incontestable.
2. Séance du 18 mai 1885 (M. Charcot, président).

A PROPOS D'UNE OBSERVATION DE SOMMEIL PROVOQUÉ A DISTANCE [1]

La communication de MM. le Dr Gibert et Pierre Janet dans la dernière séance, relative à un cas de sommeil provoqué à distance, m'a rappelé une observation, concernant un fait analogue, que j'ai eu l'occasion de lire, il y a quelques années, dans la *Tribune médicale* (nos des 16 et 30 mai 1875). Comme on le voit, cette observation remonte à une époque où l'étude scientifique de l'hypnotisme et de ses divers états allait seulement commencer. Le travail dont je désirerais donner quelques extraits à la Société n'est pas signé; mais j'ai appris qu'il était de M. le Dr Dusart, ancien interne des hôpitaux de Paris.

Il s'agit, dans l'observation de M. Dusart, d'une jeune fille de quatorze ans à laquelle il fut appelé, en 1869, à donner ses soins pour des troubles hystériques graves : paralysie de la vue et de l'odorat, perversion du sens du goût, abolition des mouvements et de la sensibilité dans le bras droit et dans les deux jambes, œsophagisme, rachialgie, tendances au suicide. Voici comment M. Dusart eut l'idée d'endormir sa malade : le spasme de l'œsophage était tel qu'il fallait la nourrir à la sonde ; « mais, dominée par des idées de suicide, elle engage chaque fois avec nous une lutte acharnée pour s'opposer à l'introduction de tout aliment. Nous devons être trois, souvent quatre, pour triompher de sa résistance... Les aliments introduits, la malade fait des haut-le-corps, des efforts de vomissement, crache d'une façon continue et pousse des hurlements pendant plusieurs heures.

« Les parents, dont l'intelligence est au-dessous de la moyenne et qui sont imbus de préjugés, s'opposent à l'emploi des stupéfiants et de tout agent susceptible d'apporter du calme. Dans de telles conditions la malade dépérit rapidement et nous donne de vives inquiétudes. Cette lutte pour l'alimentation dura depuis les premiers jours de juin jusqu'à la fin d'octobre. C'est alors que je proposai à la famille un moyen auquel je songeais depuis quelque temps, le *sommeil magnétique*.

« Toutes mes notions sur le magnétisme se bornaient aux quelques souvenirs que j'avais conservés lors de mon passage, comme interne, dans le service d'Aran. J'avais souvent vu ce médecin endormir une hystérique, et je me disais que j'améliorerais sans doute beaucoup la situation de Mlle J..., si je pouvais assurer sa digestion, en provoquant après chaque repas un état de sommeil ou, tout au moins, de calme suffisant. » Le Dr Dusart essaya donc de l'endormir au moyen de passes,

1. Communication faite à la séance du 28 décembre 1885. Présidence de M. Charcot.

comme il avait vu faire par Aran; naturellement il réussit et put facilement alimenter sa malade.

C'est en se demandant comment se produisait ce sommeil qu'il fut amené à observer les phénomènes suivants, sans contredit extrêmement curieux. Je cite textuellement : « J'avais observé que, quand, en faisant des passes, je me laissais distraire par la conversation des parents, je ne parvenais jamais à produire un sommeil suffisant, même après un long espace de temps. Il fallait donc faire une large part à l'intervention de ma volonté. Mais celle-ci suffirait-elle sans le secours d'aucune manifestation extérieure? Voilà ce que je voulus savoir.

« A cet effet j'arrive un jour avant l'heure fixée la veille pour le réveil, et, sans regarder la malade, sans faire un geste, je lui donne *mentalement* l'ordre de s'éveiller : je suis aussitôt obéi. A ma volonté, le délire et les cris commencent. Je m'assieds alors devant le feu, le dos au lit de la malade, laquelle avait la face tournée vers la porte de la chambre, je cause avec les personnes présentes, sans paraître m'occuper des cris de Mlle J..., puis, à un moment donné, sans que personne se fût aperçu de ce qui se passait en moi, je donne l'*ordre mental* du sommeil, et celui-ci se produit. Plus de *cent fois* l'expérience fut faite et variée de diverses façons : l'ordre mental était donné sur un signe que me faisait le Dr X..., et toujours l'effet se produisait. Un jour, j'arrive lorsque la malade était éveillée et en plein délire; elle continue, malgré ma présence, à crier et s'agiter, je m'assieds et j'attends que le Dr X... me donne le signal. Aussitôt celui-ci donné et l'ordre mental formulé, la malade se tait et s'endort. — « Vous saviez que j'étais là depuis quelque temps? — Non, monsieur; je ne me suis aperçue de votre présence qu'en sentant le sommeil me gagner; j'ai eu alors conscience que vous étiez assis devant le feu. »

Le hasard conduisit alors M. Dusart à instituer quelques expériences encore plus curieuses : « Je donnais chaque jour, avant de partir, l'ordre de dormir jusqu'au lendemain à une heure déterminée. Un jour, je partis oubliant cette précaution, j'étais à 700 *mètres* quand je m'en aperçus. Ne pouvant retourner sur mes pas, je me dis que peut-être mon ordre serait entendu, malgré la distance, puisque à 1 ou à 2 mètres un ordre mental était exécuté. En conséquence, je formule l'ordre de dormir jusqu'au lendemain 8 heures, et je poursuis mon chemin. Le lendemain, j'arrive à 7 heures et demie; la malade dormait. « Comment se fait-il que vous dormiez encore? — Mais, monsieur, je vous obéis. — Vous vous trompez; je suis parti sans vous donner aucun ordre. — C'est vrai; mais cinq minutes après, je vous ai parfaitement entendu me dire de dormir jusqu'à 8 heures. Or il n'est pas encore 8 heures. » Cette dernière heure étant celle que j'indiquais ordinairement, il était possible que l'habitude fût la cause d'une illusion et qu'il n'y eût ici qu'une simple coïncidence. Pour en avoir le cœur net et ne laisser prise à aucun doute, je commandai à la malade de dormir jusqu'à ce qu'elle reçût l'ordre de s'éveiller.

« Dans la journée, ayant trouvé un intervalle libre, je résolus de compléter l'expérience. Je pars de chez moi (7 *kilomètres de distance*), en donnant l'ordre du réveil. Je constate qu'il est 2 heures. J'arrive et trouve la malade éveillée : les parents, sur ma recommandation, avaient noté l'heure exacte du réveil. C'était rigoureusement celle à laquelle j'avais donné l'ordre. Cette expérience, plusieurs fois renouvelée, à des heures différentes, eut toujours le même résultat.

«... Mais voici qui paraîtra plus concluant encore.

« Le 1er janvier, je suspendis mes visites et cessai toute relation avec la famille. Je n'en avais plus entendu parler, lorsque le 12, faisant des courses dans une direction opposée et me trouvant à *10 kilomètres* de la malade, je me demandai si, malgré la distance, la cessation de tous rapports et l'intervention d'une tierce personne (le père magnétisant désormais sa fille), il me serait encore possible de me faire obéir. Je défends à la malade de se laisser endormir; puis, une demi-heure après, réfléchissant que si, par extraordinaire, j'étais obéi, cela pourrait causer préjudice à cette malheureuse jeune fille, je lève la défense et cesse d'y penser.

« Je fus fort surpris, lorsque le lendemain, à 6 heures du matin, je vis arriver chez moi un exprès portant une lettre du père de Mlle J... Celui-ci me disait que la veille, 12, à 10 heures du matin, il n'était arrivé à endormir sa fille qu'après une lutte prolongée et très douloureuse. La malade, une fois endormie, avait déclaré que, si elle avait résisté, c'était sur mon ordre et qu'elle ne s'était endormie que quand je l'avais permis.

« Ces déclarations avaient été faites vis-à-vis de témoins auxquels le père avait fait signer les notes qui les contenaient. J'ai conservé cette lettre, dont M... me confirma plus tard le contenu, en ajoutant quelques détails circonstanciés. »

Le Dr Dusart eut encore l'occasion de faire sur sa malade diverses autres observations, non moins étonnantes : « Mlle J... (en état de sommeil) indique, sans jamais se tromper, les heures très précises, les dates, etc.; il n'y a aucune horloge dans la maison, ni quoi que ce soit indiquant les heures. Elle sait quelles sont les personnes qui se trouvent dans la chambre et il lui arriva même de donner sur un enfant, qui se trouvait à 50 mètres de son habitation, des détails qui furent trouvés exacts. « Vous voyez donc les persondes qui sont ici ou vous les entendez? — Non ; je sais qu'elles se trouvent là, mais il m'est absolument impossible de savoir comment. » Alors M. Dusart posa des questions très spéciales dont seul il pouvait connaître la solution, et il essaya de suggérer les réponses : le résultat fut toujours négatif. Il est vrai, il le remarque lui-même, qu'il fit ces essais au début, alors que son pouvoir sur la malade n'était pas encore bien établi. Malheureusement il oublia plus tard de les renouveler.

Telle est, dans ses points les plus importants, cette intéressante observation. Elle mérite l'attention, ce semble, pour la rigueur vrai-

Monsieur Poincarle, vous
avez recu par la presente
des nouvelles de Jean. Vous
savez qu'il a du bien mocis
qui ne le laisse pas voir.

L'autre, Hector P..., est âgé d'environ vingt-six ans, et exerce la profession de boucher dans la même localité.

Je contrôlai d'abord chez chacun d'eux, mais séparément, l'effet de l'hypnoscope de M. Ochorowicz. R... présenta, après trois minutes, une hémianesthésie complète sensorielle et cutanée, avec semi-paralysie concomitante du côté de l'application de l'aimant. Le même phénomène fut constaté chez le second, mais avec plus de lenteur dans sa production. Tous deux ignoraient *a priori* l'action de l'instrument. En ce qui concerne l'hypnoscope, je constate simplement le fait : je n'ai pas eu d'ailleurs recours à d'autres agents qui eussent peut-être produit les mêmes effets.

A partir de ce moment commencent mes pratiques hypnotiques. Pour produire l'hypnose, je n'ai jamais eu recours qu'à la fixation du regard sur le doigt, avec convergence supérieure des axes visuels. Une minute suffit pour R..., qui s'endort paisiblement. Quant à P..., quelques secousses convulsives de tout le corps se produisent au bout de trois minutes, puis il s'élance vivement sur le doigt fascinateur : c'est le sommeil.

Dès la première séance, les divers phénomènes se sont passés d'une façon inéluctable, alors que les deux acteurs ignoraient la nature des essais auxquels j'allais les soumettre. Voici le bilan commun à chacun d'eux : L'automatisme provoqué par une attitude communiquée ; l'aphasie par les attouchements, du crâne à droite ou l'occlusion de l'*œil* droit ;

Le raideur cataleptiforme par le seul fait de la suggestion; l'impuissance motrice et les impulsions irrésistibles;

Les illusions et les hallucinations les plus variées subsistant au réveil quand la suggestion est faite dans ce sens;

Les phénomènes de contraste chromatique, développés par l'hallucination d'une couleur;

Les suggestions inhibitoires les plus curieuses;

Les objectivations des types;

L'amnésie provoquée;

Les phénomènes de mémoire inconsciente;

Les paralysies psychiques obtenues même en dehors de l'état hypnotique, etc.

Je passe maintenant aux particularités du somnambulisme de R...

Chez lui s'est manifesté d'emblée le phénomène de l'*écholalie*, par la position d'une main sur le front, de l'autre sur la nuque. Dans des séances ultérieures, une réponse directe suivait quelquefois une première question, mais si je répétais celle-ci trois et quatre fois, bientôt l'écho seul se faisait entendre.

Mais où cet étudiant excelle, c'est dans l'extérioration de l'hallucination hypnotique. Vers la fin du mois de juillet, dans une séance qui eut lieu en présence de quelques amis, je lui avais suggéré l'existence d'un portrait sur le dos d'une carte, à dos brun, prise au

successivement à M. X.., qu'il est un paysan madré et retors, puis Harpagon, et enfin un homme extrêmement vieux; et on lui met la plume à la main. En même temps qu'on voit les traits de la physionomie et les allures générales du sujet se modifier et se mettre en harmonie avec l'idée du personnage suggéré, on observe que son écriture subit des modifications parallèles, non moins accentuées, et revêt également une physionomie spéciale particulière à chacun des nouveaux états de conscience. En un mot, le geste scripteur s'est transformé comme le geste en général (fig. 2, 3, 4).

Voici d'autre part (fig. 5, 6) l'écriture d'une dame chez laquelle on obtient également avec la plus grande facilité l'état de veille somnambulique : on lui suggère qu'elle est Napoléon, puis on la ramène à l'âge de douze ans. Deux écritures bien différentes correspondent encore à ces deux états de personnalité (fig. 5 *bis*, 6 *bis*).

La première conclusion à tirer de ces expériences, et celle sur laquelle nous tenons à insister, c'est qu'elles démontrent que les variations de l'écriture sont *fonction* des variations de la personnalité.

Par cela même est établi le principe de la réalité *possible* de la graphologie.

Elles démontrent en outre sa réalité *effective*, en ce sens que les variations de l'écriture, observées parallèlement aux variations de la personnalité, reproduisent, dans leurs traits généraux au moins, les signes caractéristiques attribués par les graphologues aux diverses personnalités suggérées.

Mais nous ne voulons pas aujourd'hui insister plus longtemps sur ce point, et nous nous bornerons à faire remarquer que les changements opérés dans l'écriture ont porté : 1° sur les dimensions des lettres; 2° sur leur contexture; 3° sur l'épaisseur des traits; 4° sur leur direction générale. Il reste à vérifier ou à établir les lois de ces variations, et à les expliquer physiologiquement : ceci est d'ailleurs la science à faire, et nous communiquerons prochainement à la Société les observations que nous avons faites dans ce sens.

Quoi qu'il en soit, ces expériences de graphologie expérimentale, qui paraîtront sans doute décisives, offrent un moyen bien simple de contrôler et d'apprécier les observations des graphologues, moyen qui consiste à soumettre à ces observateurs des écritures obtenues comme il est dit ci-dessus, et à leur proposer le diagnostic des personnalités suggérées. Cet essai, qui a été fait trois fois entre nous, a donné trois diagnostics exacts.

Enfin, ces expériences comportent une troisième conclusion, à savoir que les spirites, qui arguent des écritures différentes des *médiums écrivains* pour affirmer l'existence réelle de personnes différentes qui guideraient leur main, ne peuvent être admis à faire valoir ce fait à l'appui de leur système. La variabilité de la *personnalité* étant suffisante pour l'expliquer, l'hypothèse de la variété des *personnes* doit être écartée.

Ce sont là, pensons-nous, les premiers essais de graphologie expé-

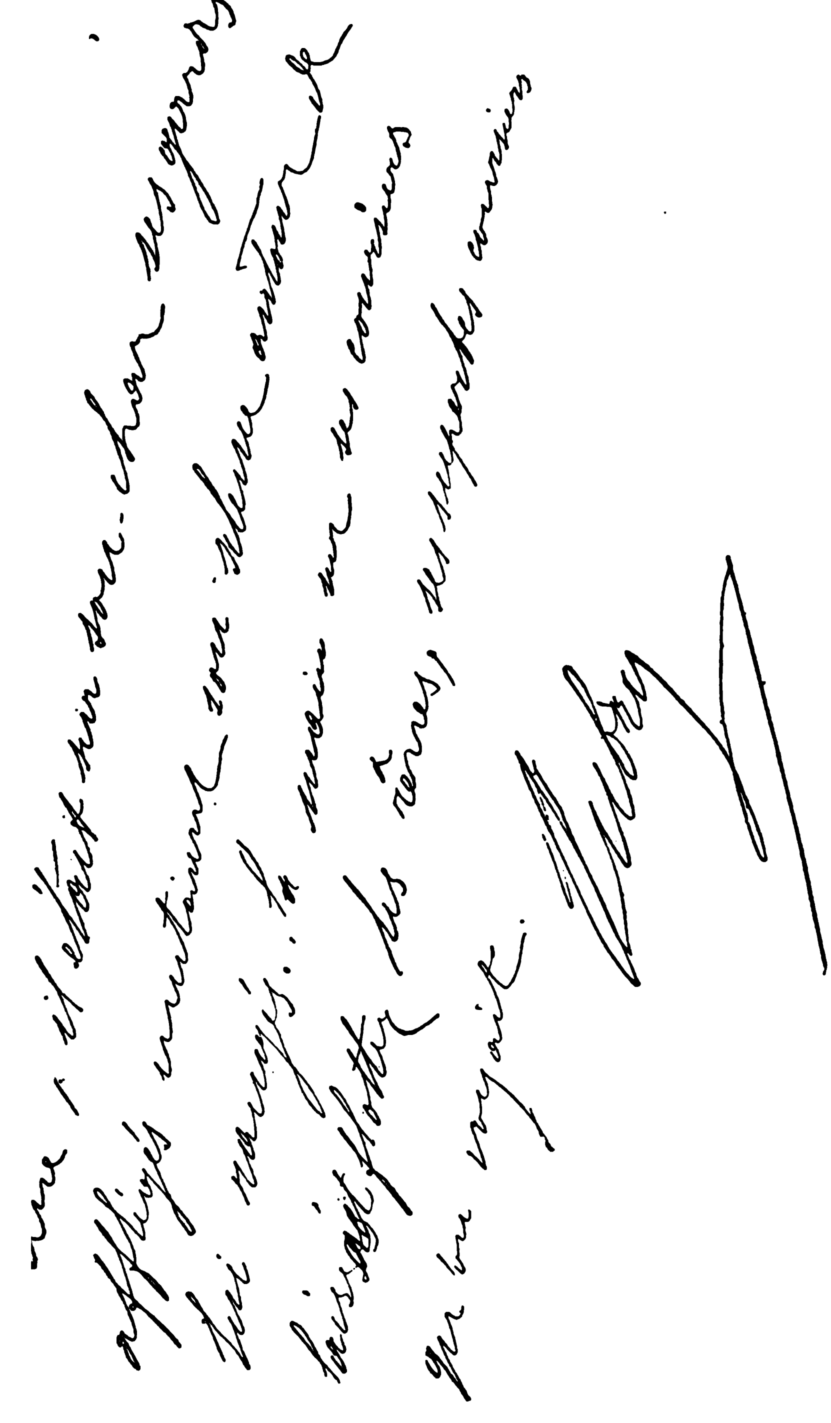


Fig. 4. — M. X. Personnalité suggérée : un homme très vieux.
(Remarquer l'inclinaison des lignes, l'horizontale étant marquée par le niveau inférieur des lettres de la signature.)

Le phénomène de l'écholalie n'existe pas chez lui. Mes questions sont chaque fois suivies de réponses exactes. Je produis à souhait des illusions et des hallucinations hypnotiques qui sont acceptées presque toutes sans résistance; mais, quand je veux en venir à l'image hallucinatoire du portrait projeté sur une carte de visite, le sujet se refuse à accepter une telle suggestion, et il répond avec ténacité qu'il ne voit qu'une carte blanche. Cette expérience, je l'ai répétée trois fois sans plus de succès.

C'est dans l'*objectivation des types* (telle que l'a décrite M. Ch. Richet), qu'il réussit à merveille. P... est un jeune homme intelligent, mais qui n'a reçu qu'une bonne éducation d'école primaire supérieure. Il possède une belle voix et fait partie d'une société dramatique de la localité.

Je l'endors et le transforme en acteur. Le sujet de la déclamation est laissé à son choix; un nombreux public est censé l'écouter. Nous assistons alors à une scène que ne rendrait pas mieux un artiste consommé. Pendant plus de dix minutes, le pseudo-acteur nous tient sous le charme de sa manière de dire et de faire. Si, pendant ses allées et venues, je touche du doigt, même très légèrement, le crâne à droite, le sujet est immobilisé dans l'attitude où je l'ai surpris, et la parole est coupée même au milieu d'un mot; ce phénomène, qu'on peut faire durer à plaisir, ne cesse qu'avec le retrait du doigt.

L'attouchement du crâne à gauche n'offre rien de semblable. Au réveil, P... ne se souvenant pas, on doit lui expliquer le rôle qu'il vient de jouer. Grand est son étonnement quand on le met sur la voie du morceau déclamé; cette scène, nous raconte-t-il, est extraite d'un drame intitulé « le Col de la Mouzaïa », drame dont il a été un des acteurs il y a plus de douze ans. Depuis lors, il ne s'en était plus occupé. Son étonnement procède de ce que, réveillé, il lui est impossible de débiter une phrase complète. C'est là un cas remarquable de ce que vous appelez l'exaltation de la mémoire passive.

Transformé en général, en face d'ennemis envahisseurs, il réalise son type avec une ardeur martiale à nulle autre pareille. A ce moment, je lui dis avec ironie : « Mais, général, vous qui faites si bien le brave, vous n'êtes, après tout, qu'un lâche. » A ces mots, au lieu de chercher à fuir, il se sent blessé dans son honneur; se retournant vers moi avec un regard sanglant et faisant le simulacre de tirer son épée, il me crie : « Dégaînez, dégaînez, vous dis-je! » et comme je continue à le narguer, il me presse de plus en plus à telle enseigne qne je n'ai que le secours de lui planter un doigt entre les deux yeux, ce qui l'arrête et le fascine instantanément.

En avocat de cour d'assises. — Il s'agit de défendre un individu accusé d'un assassinat perpétré sans témoin. La suggestion aussitôt acceptée, P... se tord la moustache en se rengorgeant, promène ses regards sur l'assemblée en homme qui se sent maître de son auditoire, et commence en ces termes : « Messieurs de la cour, messieurs du jury ». Suit alors, pendant dix minutes, un plaidoyer, lequel, à cause de

Mon cher oncle,
C'est votre fête
Demain. Je ne veux
pas manquer de
vous la souhaiter.
Je v
Marie Bastien

Fig. 5 *bis*. — Mme *** ramenée par suggestion à l'âge de douze ans.

Fig. 6. — Mme ***. Écriture normale.

Fig. 6 *bis*. — Mme ***. Personnalité suggérée : Napoléon.

[illegible] les déterminations [illegible] de nos [illegible] formerait le [illegible] faculté de [illegible] les détermina- [illegible] accorde [illegible]

[illegible] — [illegible] sous [illegible] Société aristo- [illegible]

[illegible] sur la peau. [illegible] de Balti- [illegible] — [illegible] jugements [illegible] effets [illegible] qui peuvent [illegible] du degré et [illegible]

[illegible] — [illegible] psychologique [illegible] d'avoir [illegible] L'auteur [illegible] transfiguré » et [illegible] consciente [illegible] transition, un [illegible] peut prendre le moi [illegible] sa propre origine. [illegible] de réalisation de la [illegible] »

[illegible] — [illegible] possible et nulle- ment [illegible] Kant, et il a [illegible] procède de [illegible] L'auteur [illegible] et la [illegible] de la [illegible] qui est [illegible] la volonté divine et [illegible]

J[illegible]. [illegible] d'une société de psych[illegible] exp[illegible]mentale. — Art[illegible] réunion de l'Association britannique à Aberdeen. L'auteur montre, par de très bonnes raisons, la nécessité d'un travail collectif en psychologie. Une société pourrait faire avec beaucoup plus d'ampleur et de facilité des travaux d'enquête comme ceux que Galton a poursuivis avec des ressources individuelles. Il indique la matière d'un assez grand nombre de questionnaires intéressants.

W. MITCHELL. *De l'obligation morale.*

Recherches et Discussion : 1° STANLEY HALL et JASTROW, *Études sur le rythme*, recherches faites au laboratoire psychophysique de l'université de Baltimore; 2° MAC KEEN CATTELL, *Temps nécessaire pour voir et nommer les objets :* Résumé de recherches que nous avons fait connaître en analysant les *Philosophische* de *Studien* et le *Brain*. STANLEY, *Sentiment et émotion*. Étude critique sur les théories de W. James et sur la classification des émotions, en particulier celle de Mercier. — BRADLEY, *Sur l'analyse de la comparaison*, à propos de l'article de James Sully publié dans le précédent numéro. — RIGG, *Notes sur la psychologie d'Aristote dans ses rapports avec la pensée moderne.*

The Journal of speculative philosophy.

Janvier, avril, juillet 1885.

DYDE. *Suite et fin de l'étude sur les Principles of logic* de Bradley. (Voir *Revue phil.*, novembre 1885.)

BLOCK. *Le Platonisme dans ses rapports avec la pensée moderne.*

LACKLAND (Caroline). *Henry James le Voyant.* — Notice bibliographique sur cet auteur, père de Willam James, le psychologue bien connu de Harvard College et du romancier Henry James.

HOLLAND. *L'immortalité.* (Lecture faite à l'École de philosophie de Concord.)

GOESCHEL. *Sur l'immortalité de l'âme* (traduction).

W. T. HARRIS. *L'immortalité de l'individu.* (Lecture faite à l'École de Concord.) — L'auteur prétend s'appuyer spécialement sur la psychologie et même faire valoir en sa faveur le point de vue de l'évolution. Il combat l'agnosticisme contemporain qui, sur cette question et quelques autres, ressemble à un Sacré Collège décrétant un *Index* prohibitoire. Il conclut dans le sens d'une sorte d'immortalité métaphysique.

LYMAN. *Le caractère du Japonais, étude sur la nature humaine.* — Travail étendu et intéressant. Le trait fondamental du caractère, chez les Japonais, c'est leur sociabilité et leur plasticité. L'auteur étudie en grand détail leurs aptitudes intellectuelles, esthétiques et morales, c'est-à-dire leur intelligence, leurs arts et leur goût, leur conduite.

G. COOKE. *The Dial.* — Étude sur la publication périodique portant ce titre qui fut fondée et dirigée par Emerson.

Traductions de HEGEL (*Philosophie de la religion*); LEIBNIZ (*Critique de Locke*), etc.

Philosophische Monatshefte, 1885.

Livraisons 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

B. Erdmann. — *Une source demeurée inconnue du développement historique de Kant.*

Dans la préface des Réflexions de Kant sur l'anthropologie, B. Erdmann signalait une édition publiée par Starkes en 1831, d'après des notes manuscrites de l'*Anthropologie philosophique* de Kant. Il ressort de ces notes, qu'en 1773, Kant avait encore, au point de vue de l'entendement, les opinions qu'il avait exprimées dans la *Dissertation* de 1770. Mais elles ne jetaient qu'une clarté tout à fait incomplète sur la philosophie théorique de Kant, qui était alors en voie de formation.

C'est à une autre source qu'il convient de s'adresser, pour avoir des éclaircissements sur ce point. Pölitz a publié, en 1821, des Leçons de Kant sur la Métaphysique, d'après trois copies réunies en deux manuscrits. Ces deux manuscrits sont perdus; mais la bibliothèque de Kœnigsberg possède un manuscrit sans date, de 443 pages in-4°, qui offre avec le texte de Pölitz des rapports frappants, et aussi un certain nombre de différences de détail. On se trouve donc probablement en présence de deux copies différentes du même cours de Kant. B. Erdmann croit que ce cours ne peut être placé avant l'hiver de 1773 à 1774, alors que Kant avait trouvé déjà, sous l'influence de Hume, la solution du problème du rapport qui unit à l'objet les représentations de l'entendement.

Witte. — *Le prétendu changement de pages dans les Prolégomènes de Kant. — Critique de l'hypothèse de Vaihinger.*

Vaihinger avait soutenu [1] qu'il y a dans le texte des paragraphes 2 et 4 des obscurités, des contradictions qu'il expliquait par une erreur d'imprimerie.

Witte s'élève contre cette hypothèse. Il s'efforce de prouver, par un examen très attentif des passages incriminés : 1° que les inconvénients dont parlait Vaihinger, n'existent pas ; 2° que l'acceptation de son hypothèse impliquerait l'aveu de choses bien plus contradictoires et plus obscures encore que celles que prétend écarter Vaihinger.

Dr E. Philippi. — *Sur les perceptions de mouvement.*

Stricker a soutenu que nous acquérons les représentations de mouvement (*Bewegungsvorstellungen*), non par les sensations de lumière et de tact, mais par le sentiment musculaire (*Muskelgefühle*). Philippi oppose à cette affirmation de Stricker les propositions suivantes :

1° La perception (*Wahrnehmung*) des mouvements a pour intermédiaire, tantôt les sensations cutanées (*Hautempfindungen*), tantôt les impressions visuelles, tantôt les sentiments musculaires, tantôt enfin une des combinaisons possibles de ces trois facteurs ;

1. Voyez *Revue philosophique*, IX, p. 118-120.

2° A ces sensations élémentaires ou à ces combinaisons de sensations, à la reproduction des unes et des autres par le souvenir, se rattachent parfois des mouvements musculaires réels ou représentés. Les sentiments musculaires ainsi provoqués ou représentés ne doivent pas être considérés comme des éléments de la représentation du mouvement, mais comme des images secondaires qui y sont jointes.

E. Feuerlein. — *Le devoir envers soi-même, dans un système de morale.* Étude intéressante sur la place qu'ont occupée *les devoirs envers soi-même* dans les divers systèmes, et sur celle qu'il convient de leur attribuer dans toute morale.

Signalons encore dans cette livraison le compte rendu d'un ouvrage utile à consulter de Emil Hœhne, sur le Pélagianisme et le Normisme de Kant.

Dr F. Staudinger. — *Encore l'unité synthétique de l'aperception chez Kant.*

Wille avait attaqué, dans un article remarquable, les interprétations acceptées jusqu'à ce jour, et s'était placé à un nouveau point de vue pour expliquer cette théorie [1], une des plus obscures selon Lange, mais aussi une des plus importantes de la critique de la Raison pure.

Staudinger s'est attaché à éclaircir ce concept en se plaçant au point de vue de la théorie kantienne. Voici le résultat auquel il est arrivé. Est *transcendantal* tout ce que le rapport Moi-Objet réclame comme nécessaire. Ce rapport lui-même, en tant qu'il indique seulement la forme générale du rapport, est *l'aperception transcendantale.* Dans ce rapport, le Moi, lorsque je ne pense pas au rapport lui-même, est le *Moi pur*, le *pur sujet.* De même l'*Objet* y est *Objet transcendantal.* Si j'ajoute à ce rapport le fait que le Moi se sait alors identique et un dans toutes les représentations, j'ai le concept de *l'unité primitive* (*ursprüngli chen*) *de l'aperception*, et si je considère cette unité en tant qu'elle se manifeste dans le concept Objet, j'obtiens le concept de *l'unité objective de l'aperception.* L'un et l'autre sont transcendantaux; au sens strict, ils constituent une unité de concept.

L'union des représentations entre elles est la *synthèse;* leur union selon les catégories et conformément aux nécessités de cette unité transcendantale de l'aperception, est la *synthèse transcendantale de l'imagination;* leur unité, produite en rapport à l'unité transcendantale de l'aperception est *l'unité de la synthèse, l'unité synthétique du divers* (*Mannigfaltigen*). Si je considère cette unité par rapport à l'unité transcendantale de l'aperception, j'ai le concept complet de *l'unité primitive* (*Ursprünglichen*) *et synthétique de l'aperception;* j'ai pour ainsi dire le système nerveux central (*Centralnervensystem*) de l'intelligence, dont les cordes principales, considérées en particulier, constituent les catégories.

1. *Revue philosophique*, XVI, 548.

Dr Bernhard Münz. — *La morale de Locke.*

L'auteur expose successivement les diverses parties de la morale de Locke : 1° la non-innéité des doctrines morales; 2° les sources de la morale; 3° le problème de la liberté. Il n'y a à signaler, dans cet article, qu'un rapprochement assez ingénieux, mais peut-être imparfaitement justifié, de Locke et d'Aristote, à propos de la théorie de la vertu considérée comme un milieu entre deux extrêmes.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. Joly. *Psychologie comparée : l'homme et l'animal*, in-12, 2e édit. Paris, Hachette et Cie.

Caithners (Lady). *La théosophie universelle. Théosophie bouddhiste*, in-8°. Paris, Carré.

Dr Berjon. *La grande hystérie chez l'homme*, in-8°. Paris, J.-B. Baillière et Fils.

H. Beaunis. *Le somnambulisme provoqué : études physiologiques et psychologiques*, in-12. Paris, J.-B. Baillière.

H. Lauret. *La philosophie de Stuart Mill*, in-8°. Paris, Alcan.

E. Droz. *Etude sur le scepticisme de Pascal*, in-8°. Paris, Alcan.

J. de Armas. *Les crânes dits déformés*, in-8°. La Havane.

A. Danten. *De la nature des choses : la vie éternelle et universelle*, in-12. Paris.

P. Ingold. *La vie de Malebranche avec l'histoire de ses ouvrages par le P. André*, in-18°. Paris, Poussielgue.

R. Eucken. *Die Philosophie des Thomas von Aquino*, in-8°. Halle, Pfeffer.

Mach. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, in-8°. Iéna, Fischer.

Bonatelli. *L'ideale e il reale*, in-8°. Venezia, Fontana.

Barbera. *I Simplicii contemporanei ovvero critica del calcolo infinitesimale*, in 8°. Bologna, Generelli.

Le Comité, pour la statue de G. Bruno, a tenu le 20 février dernier une séance solennelle dans la grande salle de l'Université de Rome sous la présidence de M. Moleschott. Le président du Comité universitaire, M. L. Basso, a fait l'historique de ce projet et des difficultés qu'il a eues à vaincre : actuellement la somme recueillie dépasse 30 000 francs. — M. Berti a parlé avec beaucoup d'élévation de la vie de G. Bruno et de son temps.

Le Propriétaire-Gérant : Félix Alcan.

Coulommiers — Imp. P. Brodard et Gallois.

LA MÉMOIRE CHEZ LES HYPNOTISÉS

I

Les expériences que je vais relater sont entièrement neuves et jettent un grand jour sur les phénomènes de mémoire que présentent les hypnotisés. Disons tout de suite qu'elles enlèvent à l'hypnotisme une partie de son merveilleux, en rapprochant cet état de celui du sommeil normal plus qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent. Elles datent d'hier et ont été entreprises et poursuivies en vertu d'un système prémédité auquel les effets obtenus se sont toujours montrés conformes. Je les rapporterai dans leur ordre, sans en omettre une seule, et avec les détails nécessaires pour que le premier venu puisse les reproduire sans peine. Enfin, comme on le jugera d'après ma rédaction, elles ont été transcrites au fur et à mesure qu'elles avaient lieu, ainsi que les réflexions qu'elles m'inspiraient. Je livre aux lecteurs un véritable journal. Quelques mots de préambule ne seront pas ici déplacés. Quand on parle d'expériences d'hypnotisme, il n'est pas inopportun de parler d'abord de l'opérateur. Je venais de m'asseoir sur les bancs de l'université de Liège — il y a de cela plus de trente-cinq ans — que je me préoccupai déjà du magnétisme animal, bien que ce sujet ne fût plus ou pas encore à l'ordre du jour. Je lus avec avidité les quelques ouvrages que notre bibliothèque possédait alors sur la question, notamment : *Du magnétisme animal en France*, etc., par Alexandre Bertrand, ancien élève de l'École polytechnique, docteur en médecine, etc. Paris, février 1826 — qui plaide en faveur de la réalité des phénomènes — et l'*Histoire académique du magnétisme animal* (Paris, 1841), par Dubois d'Amiens et Burdin, qui ne voient partout que charlatanisme ou illusion. J'adoptai la thèse d'Alexandre Bertrand [1] et, aujourd'hui encore que l'hypnotisme est étudié avec ferveur sous toutes ses faces, elle me paraît renfermer la plus grande part de vérité. Je viens de relire son mémoire ainsi que les fameux rapports de Bailly et

1. Il est mort en 1831 à l'âge de trente-cinq ans.

de Jussieu sur le mesmérisme, qu'il contient intégralement, et il est vraiment étonnant, à mon sens, combien, dès cette époque, Bertrand avait vu juste.

Depuis lors, je n'ai jamais perdu de vue la question du somnambulisme, toutefois sans en faire un objet d'étude ou de publication. A l'occasion seulement des phénomènes présentés par la célèbre stigmatisée du Bois-d'Haine, j'ai soutenu dans la presse, sous le voile de l'anonyme et dès le 22 décembre 1869, qu'il fallait les attribuer uniquement à la puissance d'une imagination surexcitée de malade, et je niais *expressément* la supercherie et le miracle. Plus tard encore, lorsque le fameux magnétiseur Donato fut si malmené par les Parisiens comme convaincu de charlatanisme, je soutins dans un article toujours anonyme que les manifestants avaient raisonné à rebours. Le cas de Donato rappelait une mésaventure semblable, arrivée à Liège quelque temps auparavant à M. Hansen, et qui eut pour lui des conséquences désastreuses. Le récit en précédait son arrivée dans les villes qu'il s'était proposé de visiter, et jetait une déconsidération imméritée sur sa personne et ses expériences. Voici le fait.

M. Hansen avait été invité à donner une représentation au *Sport nautique*, cercle composé de jeunes gens de bonne famille. Un farceur se proposa de mystifier M. Hansen ; il joua admirablement le rôle d'un sujet extraordinairement sensible. Catalepsie, extase, hallucination, tours de force, furent par lui imités et exécutés avec une véritable *maëstria*. M. Hansen ne cessait de se féliciter d'avoir mis la main sur un sujet aussi remarquable, et c'était à lui qu'il demandait ses effets les plus curieux. Mais, au moment où l'attente semblait être le plus vivement surexcitée, l'acteur jette le masque et traite M. Hansen de charlatan. Les spectateurs, dont bon nombre étaient dans le secret, éclatent en applaudissements pour le mystificateur, en huées à l'adresse du mystifié, et M. Hansen dut se dérober à des manifestations qui prenaient une allure d'hostilité de plus en plus prononcée.

Or, en cette occurrence, les Liégeois ont aussi raisonné au rebours de la logique. Il est évident que si, dans ses exhibitions, M. Hansen ne s'entourait que de compères, il n'aurait pas accepté ce membre du cercle comme sujet, il n'eût produit que ses affidés. Le tour même dont il fut victime, prouvait sa bonne foi, et plaidait victorieusement en faveur de la sincérité de ses expériences.

En dehors de ces deux interventions anonymes, malgré mes convictions et tout l'intérêt que je portais au problème, je n'osais me livrer moi-même à des essais qui eussent pu être mal interprétés.

Le sentiment général du public éclairé était la défiance. Ayant eu l'occasion d'observer et de constater par moi-même des phénomènes étranges présentés par une jeune fille atteinte d'hystérie, mes collègues mêmes de la Faculté de médecine me regardaient volontiers comme un mystique, pour employer un terme qui ne rend pas tout à fait leur pensée. Enfin je n'étais pas sans quelque appréhension à l'égard de l'innocuité des pratiques des magnétiseurs. Les sujets qui avaient été soumis à M. Hansen et d'autres se plaignaient, disait-on, de maux de tête, de fatigue, et d'accidents nerveux.

Nonobstant une préparation aussi insuffisante, je commençai et poussai même assez loin la rédaction d'une théorie du somnambulisme naturel et artificiel, se rattachant étroitement à une théorie de la mémoire. J'abandonnai mon travail, ayant bientôt reconnu que l'expérience personnelle était indispensable.

Cette théorie de la mémoire, je l'ai depuis exposée dans mon ouvrage sur *Le sommeil et les rêves* [1]. Je la résume en peu de mots.

L'activité que nous déployons dans l'état de veille a pour résultat d'épuiser la matière *sensible* dont est chargée la périphérie de notre individu. J'entends par périphérie l'ensemble des éléments tant extérieurs qu'intérieurs, c'est-à-dire tant des organes des sens proprement dits que des organes centraux qui leur correspondent, par lesquels nous sommes en rapport avec ce qui nous entoure.

Cette matière sensible détruite, le sommeil s'empare de nous, et il a pour but et pour effet de la reconstituer. Les rêves proviennent des éléments restés actifs, lesquels constituent principalement le siège des instincts et des habitudes.

De ces rêves, ceux-là seuls ont chance d'être rappelés au réveil qui ont un point d'attache dans la couche qui sera sensible à ce moment. Grâce à ce point d'attache, on pourra reconstituer les rêves en repassant par les associations, souvent si bizarres, qui les ont provoqués. Un simple récit suffit pour rendre claire cette explication. Une nuit, je fis un rêve qui ne m'avait laissé au réveil qu'une sensation désagréable. En quoi avait-il consisté, je ne parvenais pas à me le rappeler. En faisant ma toilette, je sentis un léger chatouillement dans une oreille, et, à l'instant, il me souvint [2] d'avoir rêvé la nuit même que j'y éprouvais une démangeaison assez forte, et que, m'étant mis à la nettoyer, j'en avais retiré des quantités invraisemblables de matières sébacées. Ce rêve avait évidemment été pro-

1. Paris, Félix Alcan, 1885.
2. Voir, dans l'ouvrage précité, p. 242 et suiv., le dernier chapitre qui traite du rêve comme objet du souvenir et des conditions requises pour qu'on se souvienne de ses rêves.

voqué par une certaine excitation de l'organe, laquelle avait à son tour ravivé le souvenir d'un événement réel où j'avais joué un rôle. Je n'en avais au réveil qu'une connaissance confuse; mais, du moment que l'irritation qui lui avait donné naissance se fut renouvelée, j'eus un point d'attache qui me permit de le reconstruire en entier.

Voici un rêve analogue. C'est un de mes collègues qui l'a fait tout récemment. Comme c'est souvent le cas, le tissu de ce rêve renferme des éléments objectifs. Mon ami est en voiture avec sa femme et ses enfants. La voiture est tout d'un coup, près d'un pont à côté de sa demeure, prise entre deux tramways à vapeur qui vont en sens contraire [1]. Il ordonne au cocher de s'arrêter pour lui permettre de sauter par-dessus les wagons et de rentrer chez lui. Il sort, accomplit son étrange saut, et il se réveille avec une sensation de membres brisés. Il était vers six heures du matin. Impossible à lui de se rappeler son rêve. Quelque temps après, il entend la trompe du tramway, et à l'instant tout le souvenir lui en revient.

Quelque opinion que l'on professe sur la nature du somnambulisme provoqué, on ne peut ne pas voir qu'il a pour effet d'interrompre momentanément certains rapports du sujet avec le monde extérieur. L'oubli au réveil chez les hypnotisés n'a donc rien d'étonnant. Mais puisque le magnétiseur invente les rêves qu'il inspire à ses sujets, je pensais qu'il devait lui être facile de créer le lien capable de rattacher la vie anormale à la vie normale, et qu'ainsi l'hypnotisme offrirait un moyen d'éprouver la théorie que je viens d'exposer.

C'est dans le but, entre autres, de vérifier cette conjecture qu'à la Noël dernière, je me suis rendu à Paris et que j'ai sollicité et obtenu de M. Charcot l'autorisation de visiter la Salpêtrière. Je n'ai pas eu besoin de beaucoup d'expériences. La première a réussi de tout point [2]. Étaient seuls présents M. Féré et M. Masius, professeur de clinique à l'université de Liège. La somnambule choisie était cette W... si universellement connue depuis les célèbres travaux de MM. Charcot, Féré et Binet. Cette expérience répétée avec quelque variante le jour même et le lendemain sur un autre sujet, également une grande hystérique, donna un résultat tout aussi concluant. Je la relaterai plus bas en détail.

On ne pouvait évidemment se contenter de trois faits pour pro-

1. Quelques jours auparavant une charrette attelée d'un cheval a, au même endroit, été prise en écharpe et brisée; le cheval a été tué.

2. Elle a été l'objet, quelques jours plus tard, d'une communication à la Société de psychologie physiologique.

clamer la possibilité générale de raviver le souvenir des rêves hypnotiques. De retour à Liège, j'entrepris de poursuivre systématiquement l'examen du problème. Telle est l'origine des pages qui vont suivre.

II

L'état de la *mémoire* dans le somnambulisme provoqué présente, dit M. Beaunis [1], un intérêt spécial; c'est lui qui domine toute la scène.

« Le fait caractéristique, et qui a été constaté par presque tous ceux qui se sont occupés de cette question, c'est que la personne hypnotisée, une fois réveillée, ne se rappelle rien de ce qui s'est passé pendant le sommeil hypnotique; tandis qu'une fois endormie de nouveau, elle se souvient parfaitement de tous les faits et gestes de ses sommeils antérieurs. Tous les sujets que j'ai observés se trouvaient dans ces conditions [2]...

« Il semble donc qu'il y ait une sorte de dédoublement de la mémoire et de la conscience; il y aurait, d'une part, la vie ordinaire, normale, avec ses veilles et ses sommeils naturels, et d'autre part, la vie somnambulique composée uniquement de la série des sommeils hypnotiques provoqués. Il faut remarquer cependant qu'il n'y a pas séparation absolue entre ces deux vies, car le sujet hypnotisé se rappelle non seulement ce qui s'est passé pendant l'état de veille et pendant le sommeil naturel, ses rêves, par exemple. On verra même que le souvenir des faits qui se sont produits à l'état de veille pendant l'existence ordinaire est plus exact et plus précis pendant le sommeil provoqué. »

De ces deux assertions, les faits que j'ai à faire connaître détruisent l'une et corroborent l'autre d'une manière décisive. Ils rétablissent dans son intégrité l'unité de la conscience des hypnotisés, que l'on était en voie de regarder comme brisée.

Pour m'administrer la preuve que les hypnotisés ne gardaient au réveil aucun souvenir de leurs rêves, M. Féré institua l'expérience suivante, mais autre que celle que je lui avais indiquée.

La W... est mise en état de somnambulisme, puis invitée à se

1. *Recherches expérimentales sur les conditions de l'activité cérébrale et sur la physiologie des nerfs; études physiologiques et psychologiques sur le somnambulisme provoqué*, par H. Beaunis, professeur à la faculté de médecine de Nancy. Paris, 1866, p. 49.

2. On signale cependant des exceptions. Voir M. Ch. Richet, citant M. Heidenhain, *Revue philos.*, oct. 1880, p. 365.

rappeler ce qui va se passer. M. Féré lui suggère de lui prendre son bonnet — ce qu'elle fit à l'instant.

Ici, entre lui et elle, un dialogue dont le but est d'attacher son attention sur l'acte qu'elle vient d'acccomplir : « Qu'as-tu en main? — Votre bonnet. — L'étoffe? — Du velours. — Palpe-le bien pour t'assurer que c'est du velours. — C'est ce que je fais. — Tu as bien dans tes mains la sensation du velours? — Oui. — Tu sens que c'est souple et moelleux? — Sans doute. » Et ainsi de suite pendant quelque temps sur le même thème.

« Mets mon bonnet dans ta poche. — Pourquoi? — Parce que je le désire... — Maintenant qu'il est dans ta poche, tu sens qu'il y est, qu'il est en velours? » Même insistance. « Attention! je vais te réveiller, et tu me diras ce que tu as fait. »

La W... est réveillée. Sa figure, parfaitement tranquille, ne manifeste ni curiosité, ni surprise. « Tu ne te souviens de rien? — Vous savez que je ne me souviens jamais de rien. Qu'est-ce que vous m'avez encore fait? — Rappelle-toi, voyons! — C'est inutile, je n'ai aucun souvenir. — Qu'as-tu fait de mon bonnet? Tu me l'as pris. — Mais non. Pour quoi faire? — Que sais-je? Tu ne te rappelles pas avoir eu en main quelque chose en velours (et M. Féré fait le geste de palper, de triturer une étoffe)? — Non! vous savez que je n'aime à toucher ni le velours ni la soie; ça m'agace. »

L'interrogatoire se prolonge dans cette voie sans succès. La W... : « Vous aurez déposé votre bonnet quelque part. » Elle parcourt la salle des yeux, cherche dans les tiroirs de l'air d'une personne qui veut rendre service à une autre. Enfin M. Féré : « Sens dans ta poche; il me semble t'avoir vue l'y mettre. » Protestation : inutile qu'elle sente; pourquoi aurait-elle pris ce bonnet? — Nouvelle insistance. Elle obéit, le tire : « Quelle farce! s'écria-t-elle. Vous l'y avez mis pendant mon sommeil. J'ai été bien bonne de chercher. Je devais me douter de quelque chose. »

« Vous voyez », me dit M. Féré. Mais, ce n'était pas là l'expérience que je l'avais prié de faire. Je lui demandai de vouloir bien suivre de point en point mes indications.

M. Féré se prêta de bonne grâce à mon désir. Aucun préparatif n'est nécessaire; il y a justement sur la table une cuvette pleine d'eau. La W... est rendormie. On lui fait la recommandation de se rappeler son rêve à son réveil.

Je reproduis fidèlement le dialogue. M. Féré a son bras passé autour du cou de la jeune femme : « Tu te sens bien? — Très bien. — Moi aussi, je suis heureux; je suis près de toi; je fume un excellent cigare. Quel parfum il exhale! — Excellent! — Et comme il brûle

bien! — Parfaitement. — Regarde cette cendre brûlante au bout. — Je la vois. — Oh! elle vient de tomber sur ton fichu qui prend feu! Trempe-le vite dans l'eau; un bassin est sur la table! » En moins de temps qu'il ne le faut pour le dire, la W... est debout, détache son fichu, et le plonge dans la cuvette. Elle excite M. Féré à éteindre la flamme avec elle. « Pressez, pressez-le donc entre vos mains, et tapez dessus! » s'écrie-t-elle en faisant le geste. En ce moment, on a réveille.

Elle sent ses mains mouillées, les regarde et nous regarde avec stupeur. Tout d'un coup elle s'aperçoit qu'elle n'a plus son fichu; elle voit que M. Féré le tient en main. « Ah! quel trou! s'écrie-t-elle; c'est la cendre de votre cigare qui en est cause. » — Ça y est, me dit M. Féré en me regardant. « Je vais le raccommoder », continue-t-il, et il le déploie devant la flamme du foyer. « Laissez, dit la W..., je le raccommoderai moi-même. — Inutile, voyez! »

En apercevant son fichu intact, elle revêt la physionomie d'une personne qui sort d'un songe lointain, et s'écrie (le moment était solennel pour moi, et ses paroles se sont gravées d'une manière indélébile dans ma mémoire) : « Dieu! c'est *un rêve* que j'ai fait! C'est étrange. *Voilà la première fois que je me souviens de ce que j'ai fait étant somnambule.* C'est étrange. Je me rappelle absolument tout. Vous étiez à côté de moi; vous fumiez; la cendre de votre cigare est tombée sur mon fichu qui a pris feu. J'ai couru le tremper dans l'eau. Vous m'avez aidée; et je vous ai même dit : Tapez, tapez fort (elle refait son geste) pour étouffer la flamme! » La démonstration était éclatante.

Le lendemain, j'eus l'occasion de jouer une scène analogue avec une autre pensionnaire de la Salpêtrière, à qui, quelques jours auparavant, l'on avait fait aux bras des brûlures par suggestion. Je l'hypnotisai moi-même. Je lui fis croire que la cendre brûlante tombait sur son poing. « Ah! bien! fait-elle, je joue de malheur; voilà trois fois que je me brûle. — Ce ne sera rien, lui dis-je. Frottez de l'encre sur votre brûlure, vous ne sentirez plus rien. » Ainsi dit, ainsi fait. Je la réveille incontinent. En voyant ses mains tachées d'encre : « Je sais, dit-elle, je me suis brûlée avec la cendre de votre cigare. — Enlevez cela! — Non pas, je vous prie, l'encre préserve d'avoir mal. — Ne craignez rien; laissez-moi effacer. Voyez, vous n'êtes pas brûlée. — Tiens! c'est donc un rêve! »

Maintenant, quelle différence y a-t-il entre l'expérience du bonnet et celle du cigare? Une seule, mais elle est capitale. Dans l'expérience du cigare, *le dernier acte du rêve est le premier du réveil;* en d'autres termes, le sujet est réveillé au milieu d'une action,

et l'attitude qu'il a prise n'est explicable, pour lui comme pour les assistants, que par la suggestion sous l'empire de laquelle il agit. Dans l'expérience du bonnet, au contraire, quand on réveille le sujet, le rêve est achevé. On a, si je puis ainsi dire, fermé la porte sur le rêve, au moment d'entrer dans la réalité. Alors le sujet ne peut renouer le fil interrompu, ou du moins il n'est pas sollicité à le faire, comme quand il se surprend lui-même dans une attitude étrange. Sans doute la W... a le bonnet de M. Féré dans sa poche; elle pourrait, à la rigueur, grâce à cet indice, reconstruire la scène qui s'est passée; et, pour ma part, je ne doute même pas que, dressée convenablement, elle ne pût y parvenir pour ce cas et d'autres semblables. Mais *elle trouve tout aussi commode et même plus simple* de supposer qu'on lui a mis cet objet dans sa poche pendant son sommeil.

C'est ainsi que la jeune fille à qui, sous mes yeux et ceux de M. Taine, M. Charcot a fait au bras une brûlure par suggestion, a pensé à son réveil qu'elle avait dû se brûler au foyer à gaz qui était allumé. Et au fond, cette interprétation fausse n'est-elle pas *plus plausible* que la véritable?

Les expériences qui vont suivre ont pour principal objet de faire le jour sur le problème ici posé. J'exprime à l'avance la conviction que tout lecteur qui les lira avec attention le tiendra pour résolu.

III

Mon but me faisait une nécessité d'avoir un sujet neuf, qui m'appartînt tout entier. Je songeai d'abord à une jeune fille qui était venue à l'hôpital pour se faire soigner d'une aphonie hystérique. Je la fis tomber en somnambulisme dès la seconde séance; mais mille entraves de toute nature s'opposèrent à des expériences suivies et je me rebutai. On m'offrit alors une autre hystérique (sujette à des crises). Mais la mobilité de son esprit était telle que je ne réussis pas à l'endormir, et, d'un autre côté, elle était assez vite sous la menace d'une crise. Je me tournai alors vers deux jeunes filles qui ont bien voulu se mettre absolument à ma disposition. Je parlerai de la première à une autre occasion. Aujourd'hui je présente la seconde.

J... est une jeune campagnarde de vingt-trois ans, grande, forte, saine, travailleuse, et foncièrement honnête sous tous les rapports.

Aucune trace de maladie. Je l'entrepris le mardi 16 février. Elle fut endormie par le regard en sept minutes et tomba directement en somnambulisme. Je fis quelques pas dans la chambre en me faisant suivre d'elle après lui avoir ouvert les yeux. Au réveil, elle accusait de la lourdeur dans la tête, les bras et les jambes. Je lui dis que ces petits inconvénients disparaîtraient après un tour d'appartement. C'est ce qui eut lieu.

Je lui annonçai, de plus, qu'à la suite d'un second sommeil elle n'éprouverait plus rien. Endormie en cinq minutes, puis réveillée, elle se sentit bien sous tous les rapports. Ici cessèrent les expériences de ce jour, qui durèrent de vingt à vingt-cinq minutes. Les expériences des jours suivants ont pris de trente à soixante minutes au maximum. Les trois premières journées furent exclusivement consacrées à des expériences de dressage.

17 février. 1° — Endormie en cinq minutes. Je lui fais entendre la musique militaire : « Elle est bien loin, monsieur, on l'entend à peine. » Je la rapproche, il se trouve que c'est une procession, « avec tout plein de petits curés (des enfants de chœur) ». Elle la suit jusque dans l'église, sent l'odeur de l'encens, reconnaît des gens. On donne la bénédiction; elle fait le signe de la croix. Au réveil, oubli.

N. B. — J'écris ces lignes le 18 février. Je pense que si je la réveillais pendant qu'elle fait le signe de la croix, le souvenir du rêve reviendrait. Je ferai l'expérience prochainement. (Voir le 5 mars.)

2° — Endormie en trois minutes et demie. Nous allons au théâtre. Je lui donne de l'argent, elle prend les billets, y voit ma femme (qui est présente et qu'elle regarde); on croit à tort qu'elle est réveillée, et l'expérience ne se poursuit pas. Puis je la réveille effectivement.

20 février. 1° — Endormie en quatre minutes. Paralysie du bras, des mâchoires; catalepsie; appliquée contre le mur, elle ne peut s'en détacher (voir l'*Iconographie de la Salpêtrière*, 3e volume, p. 184). Illusion d'un portrait sur une image coloriée à nombreux personnages. A son réveil, étonnée de tenir en main ce papier.

2° — Endormie en trois minutes. Un oiseau vient se percher sur son doigt — « c'est un moineau. » Il s'envole; elle le suit des yeux, il revient, le prend et le met dans sa poche. Oubli.

21 février. 1° — Quatre minutes. Voit le portrait de ma fille cadette sur un chiffon de papier gris. Elle le décrit minutieusement et bizarrement : bonnet avec des marguerites, gants, manchon. Insensibilité : elle est réveillée ayant une pince à artères attachée à sa main. Étonnement et douleur. Je détache la pince. Je lui annonce qu'à la prochaine expérience elle ne sentira plus la douleur.

2° — Une minute. Oublie son nom, en devient fort rouge. Je lui mets la pince, et lui réitère l'annonce de son insensibilité au réveil. Je lui donne un ordre assez compliqué à exécuter dans la chambre à côté lorsque, éveillée, je lui aurai ôté la pince.

Réveil *imparfait* (je constaterai ce phénomène dans tous les cas semblables) : elle prend ma fille pour un jeune homme. Je la rendors immédiatement et la réveille pour tout de bon. Insensibilité : elle considère la pince avec admiration. Je l'ôte, et la douleur apparaît sur mon ordre. Elle ne songe pas à exécuter les autres commandements, bien que, sous un prétexte, je l'aie envoyée dans la chambre à côté.

3° — Moins d'une minute. J'essaye en vain de faire disparaître sa rougeur par suggestion. Je lui fais répéter mes commandements « qu'elle a oublié d'exécuter. » Je les lui réitère en les compliquant (faire le tour de la chambre, se mettre à la fenêtre, regarder les passants, attendre un signal, exécuter, puis se remettre dans le fauteuil et se rendormir). Elle est réveillée (*mais avec un drôle d'air*); elle accomplit ponctuellement tout ce qui lui a été ordonné. Elle a, entre autres, vidé quelques eaux sales, elle en toilette, à cette heure indue) — nous sommes le dimanche, à quatre heures de l'après-midi. A son réveil, oubli absolu. Je lui demande si elle a vidé les eaux sales. « Pas encore! ce n'est pas l'heure. » Le soir, stupéfaction, en apprenant ce qu'elle a fait.

Ainsi entraînée, je la crus propre à être utilisée pour les expériences de souvenir.

IV

« Défiez-vous des suggestions, » a dit quelque part M. Bernheim. Cette parole si sage — mais qui aurait cependant besoin d'être commentée — m'engageait à me défier de moi-même. Aussi, sur ces entrefaites, ayant appris par les journaux qu'un monsieur Ch..., de Liège, qui s'occupe de magnétisme en manière de passe-temps, avait un jour présenté de ses sujets dans une réunion d'étudiants, j'entrai en rapport avec lui, lui exposai l'objet de ma démarche, et lui demandai s'il ne voudrait pas bien se mettre un jour, ainsi qu'eux, à ma disposition. Il accéda à ma prière. Il avait assisté à une conférence publique que j'avais faite à Liège, à mon retour de Paris, sur ce que j'avais vu à la Salpêtrière ; elle l'avait intéressé, d'après ce qu'il eut la gracieuseté de me dire, et se tenait tout entier à mon service. Le 22 février, je me rendis chez lui.

Les expériences furent peu nombreuses, mais topiques. De l'une d'elles il résulte que les états de veille peuvent suggérer les états hypnotiques. Je ne m'étais pas proposé d'abord d'étudier cette face de la question, mais comme elle s'est présentée à moi, je n'ai pas cru devoir la négliger, et j'ai consigné ici les quelques recherches que j'ai faites dans cette voie nouvelle. Elles m'ont paru intéressantes et se rattachent, du reste, à la question de la mémoire chez les hypnotisés.

Je désignerai par les lettres A et B les deux sujets qu'il me présenta. Ils ont été (il y a un an) hypnotisés par Donato et depuis lors par deux autres personnes. Ils sont l'un et l'autre âgés de treize à quatorze ans; ils ont fréquenté l'école jusque vers l'âge de douze ans et sont maintenant en apprentissage.

Tous deux sont petits, assez robustes; B, cependant plus trapu, plus musculeux, avec une belle grosse figure, et un regard bien franc et bien clair; l'autre A, plus maigre, plus nerveux, et de figure plus sérieuse.

Intelligents d'ailleurs, trouvant du plaisir à être magnétisés. L'un, c'est B, sait hypnotiser A; mais la réciproque n'a pas lieu.

A est arrivé le premier. J'ai essayé de l'hypnotiser, sans réussir. M. Ch... l'a hypnotisé tout de suite. Il le regarde de haut et de très près dans les yeux, tenant lui-même les yeux durement ouverts. C'est la dernière manière de Donato. En quelques secondes, le sujet est complètement raidi, rejette les bras en arrière et suit pas à pas le magnétiseur en le regardant fixement sous le nez et en écartant avec violence toute espèce d'obstacle. La physionomie est bête et immobile; la voix sourde et indistincte.

Les phénomènes de catalepsie ordinaires, oubli du nom, etc.

Un bras non catalepsié, placé près d'un aimant caché sous le tapis, ne se contracture pas. Il se contracture quand on place l'aimant sur le dos de la main ou dans la main. Un fer froid non aimanté ne produit aucun effet.

D'ailleurs, aucun phénomène de transfert. Le bras catalepsié reste tel sous l'influence de l'aimant.

Je demande à M. Ch... de me mettre en rapport avec le sujet. Sur ces entrefaites, B entre, et assiste avec intérêt et plaisir à la scène qui va suivre. A me regarde de très près dans la figure; j'essaye de l'éloigner et j'y parviens dans une certaine mesure. Je fais semblant d'appeler un oiseau et je dis que l'oiseau est sur son doigt, il ne le voit pas. J'insiste, il le voit; c'est un chardonneret.

Ce sujet commence toujours par se refuser à la suggestion; il faut y revenir par deux et trois fois pour qu'elle opère. Je ferai cette

remarque une fois pour toutes. C'est sans doute qu'il n'a pas été assoupli à ce genre d'exercice. A mon instigation, il prend sur la table un grain de chènevis (imaginaire) qu'il donne à l'oiseau. Je fais signe que l'oiseau s'envole du côté de la fenêtre; il le suit un instant des yeux, puis se lève brusquement, court à la fenêtre, le poursuit dans les rideaux en faisant des bonds énormes. Je rappelle l'oiseau, pst! pst! A revient, et je le lui remets sur le doigt. « Ne remarquez-vous pas que votre oiseau grossit? — Non. — Si; voyez! — Oui. — Le voilà comme une poule. — Non. — Non pas comme une poule, mais comme un corbeau. — Oui. — Prenez garde : il est méchant, il donne des coups de bec. »

Avec un geste d'effroi, A le secoue, et envoie le corbeau par terre. « Voyez donc! Il entre à l'eau, c'est un canard! — Oui, vraiment, c'est un canard, *je ne vois plus ses pattes*. — Non seulement les pattes, mais le corps entier a disparu; c'est un brochet. — Non! — Si fait! je vais l'attraper avec du pain. »

Je fais semblant de m'approcher du bassin avec du pain, et saisis le poisson en m'écriant : « Je le tiens! » Il vient voir. Moi : « C'est une ablette! — Vraiment! c'est une ablette. — Prenez-la! » Il la prend, et me demande s'il faut la tuer. « Non! rejetez-la à l'eau. » C'est ce qu'il fait.

Moi : « Quel beau gazon autour de l'eau! — Oh! — Voyez-vous des fleurs? — Oui. — Quelles fleurs? — Des marguerites. — Et quelles autres encore? — Des fleurs jaunes. — Cueillez-m'en un bouquet. »

Il les cueille, les arrange, puis me les donne. Moi : « Quelle bonne odeur! — Non! — Sentez donc! ça sent le réséda! — Ah! oui. » Il respire fortement et avec volupté. Je mets les fleurs dans mon mouchoir « pour le parfumer ». Je lui fais sentir mon mouchoir. Même jeu de sa part. La scène est finie.

Je l'interroge ensuite sur ce qu'il a vu. Il répète point par point tout ce rêve en rappelant les moindres circonstances. Je le réveille. Il n'en a gardé nul souvenir. Chez ce sujet et son compagnon, le réveil n'est pas instantané. Au moment où on leur souffle dans la figure, ils sont prêts à tomber en arrière, se frottent les yeux pendant quelques instants, et mettent encore un temps appréciable à reprendre leurs esprits. Il me semble qu'il s'écoule bien trente à quarante secondes entre le commencement et l'achèvement du réveil. J'ai craint d'abord que cette particularité ne contrariât les expériences de souvenir; mais il n'en a rien été.

Pendant que je commente avec M. Ch... cette expérience, A est allé conférer avec B et sans doute lui demander ce qu'il a bien pu faire.

Je prends B, et je lui offre de lui faire avoir un rêve semblable. M. Ch... est encore obligé de l'hypnotiser. L'attitude de B est la même que celle de A. La figure est plus intelligente, mais la voix aussi mal articulée. Pas de sensibilité à l'aimant. Mis en rapport avec lui, je le caresse dans la figure : il n'aime pas cela, « il est trop grand; c'est aux petits enfants que l'on fait de semblables caresses ». Ici, je m'attache à lui faire avoir les mêmes hallucinations qu'à A; mais, chose remarquable, *c'est de lui-même qu'il compose le rêve*, et il le compose identiquement comme A; il fait les mêmes gestes et émet les mêmes réflexions.

Je fais mine d'appeler un oiseau, il tend le doigt. « Qu'avez-vous sur le doigt? — Un chardonneret. — Donnez-lui à manger. » Il prend un grain de chènevis sur la table, mais (ceci est en plus) il reçoit un coup de bec qui le met sur ses gardes. Je fais s'envoler l'oiseau. B se précipite vers les rideaux tout à fait comme A; les gestes sont copiés. L'oiseau rappelé revient se percher sur son doigt. « Eh bien! que voyez-vous? — Ah! il devient gros comme un *jeune* corbeau » (le mot *jeune* est ajouté). Il le secoue, et le voilà à terre. — « Et puis? — Il va à l'eau; c'est une *cane*, *je ne vois plus ses pattes*. — Et puis? — C'est un brochet! — Prenez-le! — Non! — Je vais le prendre. » Même jeu que plus haut. Il s'approche. « C'est une ablette! » Il la prend, la rejette à l'eau.

« Et que voyez-vous autour du bassin? — Un beau gazon avec de belles marguerites et des fleurs jaunes. — Donnez-m'en un bouquet! » B craint l'eau. Il se cramponne à la table, à M. Ch..., à moi, pour cueillir les fleurs. Le bouquet composé, il me le donne. « Que dois-je en faire? — Mettez-le à votre boutonnière. — Il est bien gros! » Embarras de B. Je tire mon mouchoir. « Mettez-le dans votre mouchoir, il le parfumera; il sent le réséda. » Il flaire le bouquet avec plusieurs fortes aspirations; il flaire ensuite le mouchoir.

Je lui fais répéter son rêve, qu'il résume parfaitement. Je le réveille; il court près de son compagnon. Profond étonnement de part et d'autre : ils ont eu le même rêve et ne s'en souviennent pas! Leur physionomie est empreinte d'un air de stupéfaction tellement vrai, qu'on ne peut douter un instant de leur sincérité absolue.

Ainsi B a reproduit, presque spontanément, dans son rêve, tout ce qu'il a vu faire à son ami A. Cette expérience qui, je crois, est faite pour la première fois, est curieuse et intéressante. Elle montre à l'évidence la continuité entre l'état de veille et l'état d'hypnotisme.

Pourquoi l'inverse n'aurait-il pas lieu? Pourquoi l'éveillé ne se souviendrait-il pas de ce qu'a fait l'hypnotisé? Les expériences suivantes vont répondre à la question.

Je ne crus mieux faire que de répéter d'abord l'expérience qui m'avait si bien réussi à la Salpêtrière, en présence de MM. Féré et Masius avec la W... Avant l'entrée de A et de B, j'avais d'ailleurs tout disposé pour qu'elle pût s'exécuter. Une aiguière avec de l'eau et un bassin étaient sur le lavabo.

Je commençai avec B. Il se prêta à être endormi par moi, mais je ne réussis pas encore. J'eus recours à M. Ch..., qui le mit ensuite en rapport avec moi. Il se laisse caresser la figure, et cela semble lui faire plaisir. Je lui pose la question que je pose à mes sujets : *Êtes-vous endormi?* D'ordinaire, mes sujets répondent par un *oui* bien articulé. B trouve la question absurde et répond *non* d'un ton ferme et avec une certaine nuance de mécontentement, comme s'il n'admettait pas qu'on se moque de lui.

Je crois encore ici devoir reproduire fidèlement le dialogue, parce qu'il montre qu'un sujet hypnotisé peut raisonner *raisonnablement*, et parce qu'on verra dans la suite l'utilité que j'ai peut-être retirée de cette éducation préliminaire du petit garçon.

« Mon petit ami, vous dormez certainement? — Mais non! — Mais oui! Voyons! Qu'avez-vous vu tantôt? — J'ai vu un chardonneret. — Et qu'est-il arrivé à ce chardonneret? — Il est devenu un jeune corbeau, puis une *cane*, puis un brochet, puis une ablette. — Eh bien, avez-vous déjà vu des chardonnerets devenir corbeaux, puis canards, etc.? — Non. — Vous voyez bien que c'est un rêve, ce n'est que dans les rêves que pareilles choses arrivent. » B se met à rire, et trouve qu'en effet il doit rêver. Moi : « Faites bien attention! Je vais vous donner un rêve dont vous vous souviendrez à votre réveil, et que vous pourrez raconter à vos amis. »

B n'avait pas, comme la W..., un fichu auquel on pouvait mettre le feu. Je dus lui faire au préalable tirer son mouchoir de poche. « Vous êtes joliment enrhumé! Mouchez-vous!... Inutile de remettre votre mouchoir en poche, vous allez encore en avoir besoin. »

B garde son mouchoir sur ses genoux. « Fumez-vous quelquefois? — Rarement. — Vous n'aimez pas à fumer? — Peu. — C'est très bien! mais une fois n'est pas coutume. J'ai en poche d'excellents cigares; je vous en offre un, et nous allons fumer de compagnie. »

B mâchonne son cigare imaginaire avec une satisfaction visible. Je fais semblant de lui donner du feu. « Ça n'est pas du feu », fait-il; et il va prendre une boîte d'allumettes sur la cheminée, en enflamme une effectivement, l'approche de sa bouche, puis me la passe. Nous fumons à côté l'un de l'autre.

« N'est-ce pas, les bons cigares? (signe d'assentiment) — Comme ils brûlent bien! (même jeu). — Voyez quelle cendre au bout de mon

cigare! (admiration). — Ah! mon Dieu! cette cendre vient de mettre le feu à votre mouchoir; il flambe! Éteignons-le! » A l'instant nous nous levons, il verse de l'eau dans le bassin, trempe le mouchoir, et s'en va. On le réveille et je lui rends son mouchoir mouillé. « Eh bien! que vous est-il arrivé? Vos mains sont mouillées. — *C'est vous la cause* en me donnant mon mouchoir mouillé. — Mais pourquoi le mouchoir est-il mouillé? » B, c'est le cas de le dire, a l'air de sortir d'un rêve : « Il avait pris feu, dit-il. — Comment? — Avec un cigare. — Quels cigares? — Des cigares que vous aviez; vous m'en avez donné un, je me souviens de tout. » Et le petit se mit à sourire d'un air intelligent, étonné et charmé tout à la fois.

On n'a pas oublié la théorie que j'ai donnée de ces faits de rappel. Pour que le rappel ait lieu, il faut que le dernier acte du drame rêvé soit le premier acte du réveil; il faut, en un mot, que l'action faite par le sujet dans son sommeil, et interrompue, ait un retentissement au réveil. C'est ce qui a été fait ici et à la Salpêtrière.

Il s'agissait maintenant d'expérimenter sur A et d'imaginer un autre drame. A fut hynoptisé par M. Ch... et mis en rapport avec moi. Je lui fis répéter son premier rêve. Il le répéta exactement, mais comme de plus loin. L'intervalle entre le moment présent et celui où il avait eu lieu était assez notable. Il se rappela cependant que le chardonneret avait manqué de devenir une *poule*. Lui non plus ne voulait pas admettre qu'il dormait.

Je lui donnai comme à B une petite leçon de psychologie, et lui annonçai qu'il allait avoir un rêve dont il se souviendrait à son réveil. « Vous travaillez chez F...? (détail exact). — Oui! — C'est de là que vous êtes venu chez M. Ch...? — Oui! (détail exact). — Vous avez eu froid en venant? (il faisait fort froid ce jour-là, 2 à 3 degrés au-dessous de 0 et une bise mordante). — Oui! — Il y a du feu ici. — Oui. — Cela n'empêche pas que vous avez froid. » Il se met à frissonner. « Rapprochons-nous du poêle, » me dit-il. Nous nous rapprochons du poêle. Mais je grelotte quand même; lui aussi. « Mon ami, nous ferons bien de mettre nos pardessus, je vais mettre le mien, aidez-moi. » Il va décrocher mon pardessus, m'introduit une manche, et au moment où il s'apprête à introduire l'autre, M. Ch... le réveille.

Tout d'abord, en se voyant ainsi occupé avec moi, il est pris d'étonnement. « Rappelez-vous, » lui dis-je. Et tout son rêve lui revient : « Il était sorti de chez F... pour venir chez Ch..., etc. »

Il s'agissait maintenant de faire une contre-épreuve, c'est-à-dire de suggérer un drame dont le sujet ne se souvînt pas. M. Ch... désirait me voir opérer dans ce sens. Je me servis du même A. Cette fois-ci je parvins à l'hypnotiser sans peine. Je tiens toujours à repro-

duire fidèlement la conversation entière pour le cas où l'on voudrait répéter l'expérience.

« Mon pauvre ami, vous avez bien faim! — Non! — Certainement! Vous n'avez pas mangé de toute la journée. L'ouvrage va mal. — Oui. — Vos parents sont dans la misère. — Oui. — Et ils vous envoient mendier. — Oui. — Vous avez bien faim! — Oui, j'ai bien faim! — Vous allez de porte en porte, vous sonnez chez des riches où les servantes vous renvoient avec un Dieu vous assiste! — Oh! oui. » A devient de plus en plus triste. « Venez sonner chez moi, je vous donnerai. » Il sonne. — « Que voulez-vous? — (D'un ton lamentable) : Monsieur, j'ai bien faim! je n'ai pas encore mangé aujourd'hui; mes parents sont dans la misère; faites-moi la charité, s'il vous plaît. — Tenez, mon ami, voilà mon porte-monnaie; pour vous ce qu'il contient. — Merci, monsieur! » Il s'apprête à mettre le porte-monnaie en poche. J'annonce à M. Ch... qu'il ne se souviendra pas de son rêve. M. Ch... demande qu'il garde le porte-monnaie en main. Ainsi fait. Je le réveille! A voit le porte-monnaie et, malgré nos questions, ne se rappelle absolument rien.

On en voit la raison; le sujet n'a pas été réveillé au milieu d'une action qu'il faisait. Tenir le porte-monnaie en main est un état que le sujet s'explique tout de suite par cette simple supposition qu'on le lui a donné pendant son sommeil, et il n'éprouve nul besoin d'en faire une autre. Il en serait tout autrement s'il entrait en lutte avec un spectateur pour lui ravir son porte-monnaie ou s'il était réveillé avec la main dans une poche étrangère. Alors son esprit ferait effort pour renouer la chaîne des événements, et il y parviendrait.

C'est ce que je voulus prouver à M. Ch... par une expérience sur B, qui a échoué de la façon la plus inattendue. Mon plan était le même; la fin seule était un peu plus dramatique. J'avais mis une montre sur la table, et B, dans sa détresse, devait la voler, se sauver, et être réveillé sur le palier, la tenant en main. J'oublie de dire que nous expérimentions au deuxième étage.)

Mais il s'agissait auparavant d'inspirer à B la tentation du vol. J'essayai de lui faire croire qu'il avait pour camarades des petits voleurs. Il protesta avec une énergie croissante. J'insinuai que quelques-uns de ses compagnons d'école étaient un peu filous. Il reconnut que plusieurs volaient des cahiers et des porte-plume; mais lui, loin de les fréquenter, les fuyait. Je prévins M. Ch.... que son sujet était absolument incorruptible. Comme il insistait, je songeais que peut-être je parviendrais à faire de B mon complice. « Mon petit ami, lui dis-je, moi, je suis un voleur. — Vous! un voleur! » s'écrie-t-il. A l'instant, sa figure se décompose et dénote une hor-

reur invincible; il recule, je veux m'approcher; à l'instant, il jette un grand cri, ouvre la porte, et se précipite à travers l'escalier. M. Ch... et le petit compagnon se mettent à sa poursuite. Il pénètre dans une pièce de l'entresol et se blottit entre un meuble et la muraille, la face contre terre. M. Ch... essaye en vain de le réveiller. D'un autre côté, moi-même, qui en avais le pouvoir, je n'osais aller vers lui, par crainte d'un malheur. Enfin, je me hasarde à descendre, à me rapprocher de lui, et de loin je lui parle. C'est ici que je fis appel aux notions de psychologie que je lui avais données : « Mon petit ami, vous savez que vous faites un rêve; je vous ai fait croire que je suis un voleur; je ne suis pas un voleur. Vous dormez, laissez-moi vous éveiller. » A ces mots, il sort un peu de son coin, et avance sa figure terrifiée. Une certaine détente se produit; mais quand je veux le saisir pour lui souffler dans la figure, il résiste et se dérobe. Il demande à remonter. Ce à quoi nous ne nous opposons pas. Je le priais de se laisser réveiller. « Non, non, quand nous serons dans la chambre. » Là il prit la lampe comme pour bien m'examiner, puis se laissant approcher, il fut tiré de son sommeil. Oubli total. Je ne doute pas que si j'avais pu le réveiller quand il descendait l'escalier ou quand il se blottissait dans l'angle du mur, le souvenir de ce qui s'était passé se serait ravivé.

Ici s'arrêtent ces expériences. A partir de ce jour j'opérai avec J...

V

23 février. — Les expériences qui suivent ont pour principal objet de vérifier les inductions que l'on peut tirer des expériences de la veille dont les sujets furent A et B.

1re EXPÉRIENCE, *ayant pour but de constater la profondeur de l'oubli.*

J.... est endormie. Je lui persuade qu'elle a froid, et qu'elle ferait bien de s'envelopper d'un châle. Elle se lève, endosse rapidement mon pardessus, accuse un véritable bien-être, se rassied. Je la réveille tout de suite. Elle reste quelques instants sans s'apercevoir de son accoutrement, puis n'y comprend absolument rien. Je lui raconte son rêve; elle en est d'autant plus stupéfaite que l'oubli est absolu.

2e EXPÉRIENCE. *Provocation du souvenir.*

J... est avertie qu'elle se souviendra du rêve que je vais lui donner. Son attente est vivement excitée.

Je l'endors en quelques secondes. Pour comprendre le choix de ce rêve, on doit savoir qu'il y a trois ans, elle a été acteur dans une scène peu différente de celle qu'on va lui représenter. Je reproduis textuellement le dialogue.

« Madame se porte bien maintenant. — C'est bien heureux, monsieur. — C'est dommage qu'elle a gagné un rhume (exact). — Espérons que ce ne sera rien. — Je ne sais; voyez comme encore une fois elle est rouge dans la figure (ma femme est présente). — Oui, monsieur, fort rouge. — Approchez-vous et sentez ses mains; ne sont-elles pas si chaudes? — Fort chaudes, en effet. — En revanche ses jambes sont toutes froides. — Elles sont vraiment froides. — Je pense qu'il serait bon de lui mettre une bouteille d'eau chaude aux jambes. — Vous croyez? — Oui, allez! on vous en donnera une en bas. » Elle descend avec un peu plus de lenteur qu'à l'ordinaire, et ma fille lui remet une bouteille chaude toute préparée. Elle la rapporte et s'agenouille pour la fixer aux jambes de ma femme. Je choisis ce moment pour la réveiller.

Elle est étonnée de se voir aux pieds de sa maîtresse; elle cherche la bouteille qu'elle ressaisit; et alors elle nous raconte tout son rêve avec ses moindres incidents : la rougeur de la figure, la chaleur des mains, la froideur des jambes, la bouteille présentée par ma fille.

3e Expérience. *Le sujet du rêve est moins dramatique; le lien d'attache avec la réalité plus faible. Je ne lui annonce rien à l'avance.*

Elle est endormie en quelques secondes. Nous partons pour la promenade, nous passons devant de belles maisons. L'une surtout nous frappe par la richesse de sa façade. A côté se trouve le jardin clôturé d'une grille. La maison appartenant à un de mes bons amis, je puis pénétrer dans le jardin. Devant nos yeux un parterre de fleurs. Elle le décrit : des roses, des marguerites, des myosotis, des résédas. Elle cueille un bouquet pour Madame; lie le bouquet avec un jonc qu'elle arrache à quelque distance; présente le bouquet à Madame qui l'accepte et la remercie.

Sur mon conseil, elle cueille un bouquet pour elle-même et le fixe à son corsage. Elle vient se rasseoir. Je manifeste le désir d'en avoir un à mon tour. « Prenez le mien, me dit-elle. — Je ne veux pas vous en priver. — Je n'y tiens pas. » Elle détache son bouquet et me le passe. Je le mets dans mon mouchoir pour le parfumer, et je lui fais flairer mon mouchoir. Au moment où elle aspire fortement, je la réveille. « Qu'est-ce que vous faisiez là? — Je sentais votre mouchoir. — Pourquoi? — Parce qu'il renfermait une bonne odeur (remarquez qu'elle se sert de l'imparfait). — Quelle espèce d'odeur? — Je n'en

sais rien. — Rappelez-vous? — Je ne puis. — N'est-ce pas de l'eau de Cologne? — Je ne me rappelle pas. »

On voit qu'il y a une lacune et que la lacune existe dans le rêve. Ainsi, dans la mémoire normale, nous constatons souvent des brèches : on se rappelle une histoire par fragments, la suite des événements offre des vides ou des obscurités. Essayons de combler la lacune, de renouer le fil cassé du rêve. Comme ce rêve est lui-même rattaché à la réalité par l'épisode final du mouchoir, je dois parvenir, grâce à lui, à raccrocher toute la suite. C'est ce qui eut lieu.

Je rendors J... « Qu'est-ce que nous venons de faire? — Nous avons été en promenade, nous avons vu de belles maisons, etc. » Elle me répète tout son rêve. Au moment où elle me dit : « Vous avez mis les fleurs dans votre mouchoir pour le parfumer », je la réveille, et alors son souvenir est intact; elle retrouve d'elle-même toute la fiction. Cette expérience légitime l'espoir d'élever un sujet qui puisse se rappeler la plupart de ses rêves hypnotiques.

25 février, TROIS EXPÉRIENCES. — *Les deux premières ont le même objet que les deux dernières expériences du 22 février faites avec A et B.*

N. B. — J'en ai annoncé à l'avance les résultats à l'insu du sujet; et les prévisions se sont vérifiées.

1re EXPÉRIENCE : J... doit mendier; elle a faim, ses parents sont réduits à la misère, les temps sont durs et l'ouvrage manque. Je procède comme toujours par interrogation. « Vous éprouvez souvent des refus? — Hélas! oui! — Avez-vous quelques bonnes maisons? — Deux principalement : une où habite un grand monsieur à barbe blanche (ce doit être moi-même); une autre où demeure une jeune dame toujours malade (ce doit être ma femme). — Vous voilà arrivée devant la maison du monsieur à barbe blanche; sonnez et demandez. » Elle se lève; notons qu'elle a les yeux fermés, se dirige vers une porte d'appartement, fait le geste de sonner et attend. Je me présente : « Que voulez-vous, la fille? — J'ai si faim, et mes parents sont dans la misère, faites-moi la charité, s'il vous plaît. — Tenez, voilà mon porte-monnaie (je le lui donne). — Est-ce pour moi tout, monsieur? — Oui, pauvre enfant. — Mille fois merci, monsieur. » Elle fait deux pas pour s'éloigner. Je la réveille. Elle tient le porte-monnaie en main et ne peut s'expliquer sa présence. Elle voudrait cependant bien savoir comment il est venu en sa possession, car « elle aime mieux les rêves dont elle se souvient que ceux dont elle ne se souvient pas »; ceux-ci l'inquiètent et la plongent dans la défiance et la perplexité.

2e EXPÉRIENCE, *exécutée aussi les yeux fermés.*

« L... est bien triste ce matin (L.... est sa compagne, mariée, mais vivant séparée de son mari). — Oui, bien triste. — Elle pleure. — Oui, beaucoup. — Savez-vous pourquoi elle pleure? — C'est encore à cause de ce *laid* (le mari). (Comme on le verra encore mieux dans la suite, J... a beaucoup de spontanéité). — Il est venu lui demander de l'argent? — Oui. — Et elle n'en a plus? — Non. — Il paraît qu'il a fait des dettes et que L.... doit les payer. — Ce n'est pas la première fois. — L'huissier est en bas, et L... n'a plus le sou. — Que faire? — Est-ce que Madame ne pourrait pas avancer l'argent? L... parviendra toujours bien à s'acquitter. — Adressez-vous à Madame. (Elle est présente et prévenue de ce qu'elle doit répondre.) — Madame, voudriez-vous bien prêter de l'argent à L... qui, etc.? — Certainement, J..., ouvrez la première armoire près de la porte; vous y verrez une boîte de cuivre ; l'argent est dedans. » J... se dirige à tâtons vers l'armoire, finit par mettre la main sur la boîte, et je la réveille (le réveil est chez elle instantané). Elle sent la boîte, la considère attentivement comme pour réveiller un souvenir, puis se met à sourire d'un air content : elle se rappelle tout son rêve et nous le répète mot pour mot. Cette fois encore, elle a été réveillée au milieu d'une action faite par elle.

3e Expérience. *Le même procédé peut servir à rappeler le souvenir des actions suggérées pendant l'hypnotisme, mais faites après le réveil.*

Dernièrement, le 21 février, J..., si on s'en souvient, avait, dans son sommeil, reçu des ordres assez compliqués qu'elle a exécutés après une espèce de réveil et à un signal donné. Réveillée définitivement, elle ne s'est souvenue absolument pas de ce qu'elle avait fait, et cet oubli l'a même beaucoup intriguée.

Endormie, je lui enjoins qu'à un signal donné (une secousse donnée à la boîte pleine de pièces de monnaie), elle doit prendre sur la cheminée la photographie de X, et la placer sur la table; puis celle d'Y, qu'elle posera également sur la table; puis celle de Z, sur laquelle auparavant elle appliquera un baiser. Je la réveille. « Je dois, dit-elle, aller prendre les portraits ». Cependant le signal n'a pas été donné. Je lui dis de s'asseoir. Mais son réveil n'ayant pas l'air franc : « Ne voyez-vous pas, lui dis-je, là, contre le mur, Mlle C...? — Ce n'est pas Mlle C..., c'est Mlle H... — Vous êtes sûre? — Certainement! »

Elle n'est donc pas bien éveillée, puisqu'elle a des hallucinations. Je fais entendre le signal. Elle se dresse, prend les photographies dans l'ordre indiqué. Au moment où elle donne un baiser à Z, je la réveille. Elle rougit terriblement : « Vous m'en faites faire de

belles! » s'écrie-t-elle. Elle se rappelle absolument tout, même la présence de Mlle H... Elle est incrédule quand je lui assure que Mlle H... n'était pas là. Elle s'adresse même à ma femme pour avoir de ce côté une deuxième assurance.

Ainsi donc elle s'est souvenue d'un accident *intercalé* dans son rêve suggéré, ce qui prouve bien que les associations des rêves provoqués obéissent aux mêmes lois que les associations de la vie normale et qu'un de leurs chaînons donne les autres.

Ceci me rappelle une scène de la Salpêtrière. M. Féré voulait montrer à M. Masius et à moi la puissance hypnotique. La W... est endormie. Il lui désigne le buste de Gall (qui est peint en vert) : « Tantôt à ton réveil, tu feras le tour de la salle, et tu iras embrasser l'homme vert, puis tu reviendras te mettre dans ce fauteuil et t'endormir. » La W... ne manque pas de faire ce qui lui avait été ordonné. Seulement en faisant le tour de la salle, elle passa à côté d'une image ébauchée en cire d'une vieille femme, placée sur une table, et recouverte d'un linge; elle leva le linge et examina le travail. Réveillée, M. Féré l'interrogea sur ce qu'elle venait de faire. Elle se rappelait avoir fait le tour de la salle, avoir examiné la vieille femme « pour voir si l'ouvrage avançait », mais elle ne voulut jamais convenir qu'elle avait embrassé l'homme vert : pourquoi aurait-elle fait cela? quelle idée! etc. Je n'ai pu m'empêcher de soupçonner qu'ici elle ne disait pas la vérité, puisqu'elle se souvenait du reste. Je reconnais aujourd'hui que le cas est obscur, et qu'il faudrait répéter l'expérience pour le tirer au clair.

VI

24 février. 1° — Je raconte à J..., éveillée, le rêve singulier que j'avais donné à A : le chardonneret changé en corbeau, puis en canard « dont on ne voit pas les pattes » et définitivement en brochet et en ablette. Mon intention est de voir si elle refera le même rêve.

Endormie, je fais lui venir un oiseau sur le doigt. « C'est un moineau. » (Voir 2° expérience du 20 février. Je note la tendance des somnambules que j'observe, à rééditer leurs paroles, leurs gestes et leurs visions.) Moi : « Il a la tête rouge et du jaune sur les ailes! — Un serin? — Avec la tête rouge! — Un chardonneret! » Il s'envole dans les rideaux; elle le suit des yeux et le rattrape; puis aidée par quelques interrogations générales, elle poursuit et achève *spontanément* le rêve. Elle non plus ne *voit pas les pattes du canard;* seule-

ment elle propose de tuer l'ablette pour Madame, « parce que Madame aime beaucoup le poisson ». Au moment où elle fait le geste de rejeter le poisson à l'eau, je la réveille. Elle se rappelle son rêve jusqu'au canard exclusivement.

Cette expérience est propre à montrer plusieurs choses : d'abord la suggestion des rêves hypnotiques par des récits écoutés à l'état de veille, et, partant, le mode de production du rêve physiologique; ensuite le rappel d'un rêve avec des lacunes possibles chez l'hypnotisé comme chez l'individu normal; enfin la sincérité absolue du sujet. Je referai cette expérience.

2° — *Ordres à exécuter au réveil; je prévois que J... ne se les rappellera pas.*

Elle doit déplacer des boîtes, enlever de force à sa sœur son tablier, en faire un rouleau et le fourrer dans le dos de ma femme.

Réveillée (par parenthèse, je persiste à penser qu'elle ne l'est pas), elle accomplit ces ordres de tout point; sa sœur se sauve, elle la poursuit, elle revient s'endormir dans son fauteuil. Je la réveille une seconde fois. Elle n'a gardé aucun souvenir de ce qu'elle a fait. Elle est scandalisée à l'idée qu'elle a été fourrer de force le tablier de sa sœur dans le dos de la dame de la maison.

3° — J... a mal aux dents; la souffrance devient très grande, elle crie dès que je touche sa joue. Je lui arrache la dent, elle jette un cri; elle est soulagée. Mais voilà qu'elle a mal du côté droit; même jeu. Je la réveille ayant la pince dans la bouche. Elle se rappelle la dernière scène, mais non la première.

N. B. — Je suis néanmoins persuadé que l'*éducation* pourrait étendre le rappel même à la première dent. Je vais donner la preuve de cette puissance de l'éducation.

4° — Moi : « C'est bien dommage que nous n'ayons pas de chat. — Oh! quel beau chat! (Réponse curieuse; elle n'a sans doute pas entendu la négation.) — Non, nous n'avons pas de chat, et nous avons tant de souris! — Oui, beaucoup de souris. — Voyez! elles grimpent sur vous! » J... est dans une agitation indicible, serre ses jupes autour de ses jambes, cueille des souris sur ses cuisses, sa poitrine, dans son dos, et les jette avec répugnance loin d'elle. — Moi : Écrasons-les! J..... se lève et piétine les souris. Je la réveille pendant son action. « Qu'est-ce que je faisais? dit-elle. — Dites-le-moi, je n'en sais rien. — Je donnais des coups de pied. — A quoi? — Je ne me rappelle pas. »

Ici le seul lien d'attache était l'agitation corporelle; il n'y avait pas de lien visuel. Je *m'étais dit à l'avance qu'elle* pourrait *ne pas se sou-*

venir de ce rêve. Le lendemain, je m'arrangeai pour qu'elle se souvînt d'un rêve analogue.

27 février. — 1° — Je fume près de J......; la fumée de tabac va jusqu'à l'incommoder. Elle se trouve pour le reste parfaitement bien. La cendre de mon cigare (imaginaire) tombe sur son tablier qui prend feu. Elle le détache à l'instant et le piétine pour étouffer la flamme. Réveillée ayant le tablier sous ses pieds, elle se souvient de *tout*, même de mes moindres paroles. Rien de plus caractéristique que la physionomie de J... quand le souvenir lui revient. J... est visiblement rassurée. Au contraire, quand elle ne se souvient pas, elle est en défiance et promène sur les personnes présentes des regards interrogateurs.

2° — Nous partons pour la promenade. L'âne qui doit porter Madame est sellé. « Il est bien laid parce qu'il a son poil d'hiver. » (Notez bien que cet âne est à la campagne et qu'elle ne l'a pas vu. Elle a donc spontanément la conscience que nous avons l'hiver, et elle en applique les conséquences.) Nous passons le long d'un talus. Voici un nid de guêpes. « Les méchantes bêtes! Écrasons-les! » J... piétine sur place. Je l'éveille. Elle se souvient de tout. Son éducation est faite par le rêve précédent.

3° — Je fais contempler à J... le ciel qui s'ouvre. Elle voit Dieu le Père « bien peu vêtu » avec une robe rouge; la Sainte-Vierge avec une robe blanche; le Saint-Esprit, « on ne le voit pas facilement »; il a la forme d'une colombe; Dieu le Fils assis à la droite du Père; des anges en foule chantant et jouant des instruments de musique. Sur mon conseil, elle se jette à genoux et élève les mains jointes. Réveillée, son rêve lui revient en entier. « C'est le plus beau des rêves », ajoute-t-elle.

4° — J... aime les pommes sures. Je lui présente sous ce nom une pomme de terre crue qu'elle croque avec délices. Réveillée, elle mâchonne pendant quelques moments encore, s'aperçoit du tour et se souvient.

28 février. — 1° — Suggestion : un garçon de son village (lequel est présent) vient de tirer au sort; il a amené un mauvais numéro. Désolation des parents. On fait une souscription parmi les amis pour lui procurer un remplaçant. Je souscris, moi, pour 100 francs. Elle offre un franc. « C'est beaucoup trop peu, vous devez donner 20 francs. — Je ne peux pas; que Madame fasse l'avance, si elle veut bien. Je la rembourserai peu à peu. — Allez porter vos boucles d'oreilles au Mont-de-Piété; on vous prêtera bien 20 francs dessus. » Elle détache ses boucles d'oreilles, se lève, va à une table, s'adresse à l'employé et s'apprête à déposer ses boucles d'oreilles

sur le bureau. Au moment où elle les a encore en main, je la réveille; souvenir intégral.

2° — Elle est mariée depuis un an; elle a un enfant. Elle le néglige. Il crie, il a faim. Je lui remets en main une vieille poupée mutilée: elle l'embrasse, puis prend sur la table une pince et lui donne à manger. — Réveil; souvenir complet.

3° — L... et X... (le villageois milicien) sont présents. Suggestion: ils doivent se marier. Mais L... a une grande barbe et des moustaches, un grand bonnet à poil, une tunique bleue d'agent de police; « elle est très laide dans cet accoutrement ». X..., au contraire, est vêtu d'un châle et d'un jupon. « A l'hôtel de ville on ne saura où est l'homme, où est la femme. Vous feriez bien de déshabiller X... et de mettre ses effets à L... » Trouvant le conseil judicieux, elle se dresse avec résolution, enlève prestement à X... sa jaquette, dont elle affuble L... comme d'un châle, puis se met en devoir de lui enlever son pantalon. Réveil; souvenir complet.

4° — Deux expériences identiques séparées par les expériences 1° et 2° qui précèdent. Je la colle une première fois au dos de X..., de L... une seconde fois, en lui adjoignant de ne pas lâcher. Elle fait de cette façon plusieurs fois le tour de la chambre, puis, sur mon ordre, vient se rasseoir. Au réveil, oubli complet.

3 mars. — A partir de ce jour, J... s'endort instantanément au seul mot *Dormez!* — Présents: un conseiller à la cour d'appel, M. M. O..., deux docteurs en médecine, MM. de R... et Ch. M...; ce dernier s'est beaucoup occupé d'hypnotisme. M. Masius, qui devait être présent, a été empêché au dernier moment. J..., ne connaissant pas M. Ch. M..., éprouve une vive contrariété à paraître devant lui; elle la manifeste surtout pendant son sommeil, la motivant comme il vient d'être dit. Elle consent quand même à venir.

Ces expériences ont pour but de montrer aux assistants le réveil ou le non-réveil des souvenirs, suivant le moment où l'on interrompt le rêve. Les personnes présentes déterminent le plus souvent la nature des suggestions.

1° — Je propose comme suggestion la métamorphose d'une chauve-souris en parapluie, du parapluie en bolet, du bolet en la boîte où nous mettons nos timbres-poste, et je demande dans quel sens la métamorphose doit s'opérer, et si l'on veut qu'il y ait souvenir ou non. On choisit la métamorphose de la boîte en chauve-souris avec souvenir.

J... doit écrire à son père: « elle a besoin de deux timbres-poste ». Ici encore, J... brode d'elle-même les premiers canevas, ajoutant quelques détails de circonstance. Elle prend la boîte, et se dispose à

l'ouvrir. « C'est un bolet, lui dis-je. — Vraiment, et grand donc! comme il est grand! c'est répugnant, jetons-le! » Sa physionomie marque le plus profond dégoût (développements spontanés). J'ai appris le lendemain que, lorsque, étant toute petite, on la conduisait au bois, ces champignons lui faisaient horreur. Ce souvenir lointain est d'autant plus curieux que, pendant les vacances, nous avons l'habitude de cueillir des bolets dans les bois et de nous en régaler. Elle n'en mange pas, mais ne nous a jamais laissé voir de répugnance.

« Ne le jetez pas : c'est un parapluie. — Oui, un grand parapluie », et elle porte la boîte au-dessus de sa tête. « Voyez donc, c'est une chauve-souris, attrapez-la! » Elle la suit quelques instants des yeux, puis la poursuit; jette après elle son mouchoir, et l'attrape : « Je la tiens! » Elle roule son mouchoir entre ses mains. Réveil à ce moment; souvenir *intégral*.

N. B. — Quand elle raconte son rêve, elle l'expose à rebours en commençant par la fin sans la moindre hésitation.

2° — Arrachage d'une dent (répétition, voir 24 février), souvenir ; réussite.

3° — Scène dramatique, sans souvenir. M. Ch. M..... fait la suggestion.

Son enfant est gravement malade (on lui met en main la poupée) — il a une diarrhée — il faut le coucher, lui donner une potion, lui passer un lavement à l'amidon qui opérera un mieux promptement sensible. J... s'afflige, mais se rassérène quand le docteur lui assure que son enfant guérira. Elle va dans la chambre à côté chercher un coussin, qu'elle vient mettre sur le fauteuil; elle donne à boire à l'enfant à même d'une bouteille sans ôter le bouchon; lui applique la seringue sur le ventre, et sur mon observation le retourne et lui retrousse son jupon. L'enfant ayant mal au ventre, elle va chercher une chaise percée, l'assied dessus, sans ôter le couvercle. Sur ma remarque, elle ôte le couvercle. Le remède opère. Spontanément : « Quelle crasse l'enfant avait dans le corps! quelle puanteur! » et elle court reporter la chaise. Elle rentre, trouve l'enfant beaucoup mieux. Nous l'enlevons promptement ainsi que les autres pièces de conviction, le coussin, la seringue et la bouteille; puis je réveille J... Souvenir absolument aboli. La physionomie de J... au moment du réveil est, comme je l'ai dit, parlante. Si elle se souvient d'avoir joué un rôle ridicule, elle rougit et sourit en faisant une petite moue de mécontentement, puis, prenant assurance, elle raconte ce qu'elle a vu, et à mesure qu'elle raconte, sa honte et sa rougeur disparaissent. Si elle ne se souvient pas, son regard est effaré, défiant, interroga-

teur. Elle craint évidemment qu'on ne lui ait joué un « vilain » tour, et manifeste un malaise visible.

Nous essayons de rappeler ses souvenirs. « Son enfant a été malade. — Encore cet enfant! » Elle n'aime pas qu'on lui donne un rêve semblable. — Je lui montre l'enfant. Elle remarque qu'aujourd'hui du moins on lui a mis un jupon. Cette vue ne ravive pas ses souvenirs. Je lui dis qu'elle lui a donné à boire avec une bouteille que je lui montre : une bouteille contenant des capsules de goudron Thévenot. Rien. Nous arrêtons ici nos investigations rétrospectives pour ne pas la rendre trop mécontente.

4° — *Deux suggestions consécutives sans lien logique. — Disparition des personnes. — Souvenir.*

Cette expérience a été curieuse. (Je me propose de la répéter aujourd'hui, 5 mars.) Elle était improvisée et le résultat qu'elle a fourni, inattendu. A rapprocher du troisième rêve du 24 février (le rêve des deux dents arrachées).

J..., avons-nous dit, avait vu avec déplaisir l'arrivée de M. Ch. M... Endormie, mais avec les yeux ouverts, je lui dis que M. Ch. M... est parti. « Vous êtes satisfaite. — Oui. — Pourquoi? — Parce que je ne le connais pas. — M. Masius est arrivé. — Je suis bien heureuse. — Le voilà! » et je montre M. de R... qui a une barbe noire et une abondante chevelure noire, tandis que M. Masius est chauve et a la barbe blanche. Elle voit M. Masius, sa barbe blanche et sa tête chauve. Puis je lui montre M. Ch. M... « Quel est-ce monsieur? — C'est M. M. O. » (le conseiller). Je montre ensuite le conseiller : « Et lui? — C'est M. de R. »

Nous ne songeons pas à réveiller J..., et nous commentons cette expérience, qui nous montre la logique de la rêveuse. Il s'agissait de lui faire éliminer M. Ch. M...; elle s'y prête, et ayant accepté la transformation de M. de R... en M. Masius, elle transforme à son tour les autres personnes de manière à obtenir l'élimination voulue.

Nous nous avisons alors de faire disparaître totalement un personnage. Je dis à mon fils présent de prendre en main un tire-bouchon qui se trouvait sur la table, et de le lui tenir devant les yeux. A J.... : « Voilà un tire-bouchon suspendu en l'air ». Elle s'étonne et ne voit pas mon fils. Le tire-bouchon lui paraît colossal : « Pourquoi monte-t-il? pourquoi descend-il? » Elle veut l'arrêter.

Je lui suggère qu'il est suspendu à un cerf-volant. Elle voit le cerf-volant « à une grande hauteur ». Elle le fait descendre en saisissant le tire-bouchon, et en enroulant la ficelle autour de celui-ci. Elle me montre le cerf-volant « qui est fort grand » et paraît surprise que je le voie à peine tant il serait petit. Mais, lui dis-je, où est le gamin

qui tenait le cerf-volant? Elle regarde au loin tout autour d'elle, elle ne le voit pas. Je lui montre alors mon fils, elle lui met à l'instant la main dessus. Je la réveille. Elle sourit. Tout son rêve lui revient, et non pas seulement le rêve du tire-bouchon, mais aussi celui des changements de personne.

Ces deux rêves sont chez elle bien distincts; elle les relie par une circonstance de temps. « *Avant cela*, j'ai vu M. Masius, etc. »

Une conclusion provisoire s'impose, c'est que le sommeil hypnotique non interrompu, ou l'intervalle entre deux réveils, est constitué par un certain état organique capable d'associer les impressions imaginatives subies pendant cet état. Si cette conclusion est légitime, elle corrobore la théorie de la mémoire rappelée plus haut. Cette conséquence sera vérifiée la prochaine fois.

5° — Ordre à accomplir au réveil. Faire le tour de la chambre, sortir par une porte, aller éteindre une bougie dans la chambre à côté, rentrer par une autre porte, donner trois coups sur l'épaule du conseiller, se rasseoir, se rendormir et oublier. — Exécution fidèle; pas de souvenir. Même observation que plus haut. J... n'a pas l'air d'être éveillée; je puis ajouter qu'elle ne l'est pas.

5 *mars*. — Trois expériences ayant pour objet de vérifier trois conclusions émises provisoirement dans ce qui précède.

1° — (voir 17 février). Je lui rends le rêve de la procession avec plusieurs variantes. Je l'éveille au moment où elle fait le signe de la croix. — Souvenir complet.

2° — Trois rêves différents, séparés par des intervalles de plusieurs minutes. Je ne la réveille qu'au dernier (voir quelques lignes plus haut, 3 mars, 4°, réflexion finale).

A. J... doit décrocher, puis rattacher les rideaux du salon; ils sont pleins de poussière. Je lui passe mon mouchoir de poche; elle se lève, le secoue vigoureusement, puis va le pendre à la fenêtre. Elle l'y fait tenir en le passant derrière la corde d'un store. Elle vient se rasseoir.

B. Repos de trois à quatre minutes. « Il est temps de bêcher le jardin. » Approbation. « Je vais prendre la bêche. — Vous êtes trop fatiguée; je vais demander la fille C... La voilà qui bêche déjà. — Elle ne bêche pas fort bien. — C'est bon tout de même. » J. hausse les épaules. « La fille C... pourrait planter les pommes de terre. — Oui, mais elle ne les plante pas fort bien. — Bah! ça ira. — Ma foi, elle ne s'en tire pas trop mal. » Comme je l'ai dit déjà, J... a beaucoup de spontanéité et conduit elle-même son rêve; en voici un nouvel exemple. Moi : « Voyez donc! elles poussent déjà! — Oui, tenez, en voilà même qui ont des fleurs. » Moi, avec un ton admiratif : « Et là-

bas! — Monsieur, là-bas, elles sont déjà toutes noires, elles sont bonnes à arracher. — Arrachons-les. » Elle se lève; je lui passe un parapluie, elle fouille le sol, en tire les pommes de terre, les soupèse, me les passe; puis je la renvoie dans son fauteuil.

C. Même intervalle que plus haut.

Sa sœur se marie; la table de noce est préparée. Elle en fait d'elle-même la description, entremêlée de réflexions de circonstance : « On a bien fait les choses chez nous; que de plats! C'est sans doute le mari qui paye. » Nous sommes censés casser des noix. D'une des coquilles nous faisons un bateau, je lui présente un couvercle de boîte. Elle : « Qu'il est joli! mettons-le sur l'eau. » Ainsi fait. [illegible] : « Comme il grandit! — C'est une barquette! — Ne voyez-vous personne dedans? — Il y a deux messieurs. — Et encore qui? — Une demoiselle. Comme ils sont loin! c'est à peine si on les voit encore. — Voici qu'ils reviennent; ils veulent aborder. Ah! mon Dieu, la demoiselle tombe à l'eau! » J... se précipite à son secours. « Tenez, lui dis-je, voilà une corde. » Et je lui présente une corde que j'ai préparée. Elle la saisit, se penche et retire la demoiselle avec un effort et une anxiété visibles. Réveillée, elle sourit. « Eh bien, monsieur, voici : J'ai d'abord vu la fille C... qui bêchait le jardin. Vous l'aviez fait venir *parce que j'étais fatiguée*, etc... (Aucun détail n'est oublié.) *Puis*, ma sœur devait se marier..., etc. (Même fidélité et même sûreté du souvenir.)

« Mais, lui dis-je, avant la scène du jardin, n'avez-vous pas fait autre chose? — Je ne me rappelle pas. Tout ce que je sais, c'est que j'étais fatiguée. » (Je fais remarquer ici qu'elle a établi d'elle-même comme un lien entre le songe *A* et le songe *B*, et je saisis l'occasion.) « Pourquoi étiez-vous fatiguée? — Je ne sais pas. » Alors, *je tire de ma poche avec une légère affectation mon mouchoir. A cette vue*, le souvenir revient intégralement. (Cf. 23 février, 3e expérience.)

La démonstration de ma thèse me paraît complète.

Je n'avais plus qu'à vérifier ce que j'ai avancé à propos des suggestions faites à l'état de veille, mais à réaliser dans l'état hypnotique (voir 24 février, 1°).

Voici ce que je lui dis, *sans y mettre aucune insistance :* « Je vais vous endormir. Je vous présenterai la boîte aux timbres. Elle se changera en une cuvette contenant du linge lavé. Vous tirerez ce linge et vous l'étendrez sur l'herbe. La cuvette en contiendra une quantité extraordinaire, assez pour en couvrir toute une campagne. Cette campagne vous apparaîtra ensuite comme couverte de neige. Une foule de gens y glisseront et patineront. Vous glisserez comme tout le monde. Vous verrez aussi beaucoup de belles dames en trai-

neaux. Vous vous mettrez dans un traîneau, et je vous pousserai. Tel est le rêve que vous allez faire. »

Endormie, je lui présente la boîte, et d'elle-même elle rêve tout ce qui vient d'être dit. Elle étend le linge. « Y en a-t-il du linge dans cette cuvette! » Puis elle se met à glisser; voit des dames en traîneau; je lui en offre un et l'assieds sur un tabouret. Elle le met en mouvement; je la renverse, et la réveille au moment où elle est par terre.

Tout son rêve lui revient. Chose assez particulière, elle ne se rappelle que d'une manière vague que je le lui avais annoncé à l'avance.

VII

Il me reste à exécuter une dernière série d'expériences sur la mémoire, de nature à résoudre un problème psychologique intéressant.

Le premier jour que j'allai visiter la Salpêtrière, M. Charcot présenta à la petite société qu'il avait convoquée, une jeune fille qui prenait des poses plastiques admirables. On lui fermait les poings, sa physionomie exprimait la colère, ses sourcils se fronçaient, ses yeux flamboyaient, regardant fixement dans le vide. Réciproquement si, au moyen de courants électriques, on lui faisait froncer les sourcils, ses poings se fermaient, elle se dressait de sa chaise avec un air de menace et à mesure qu'on renforçait les secousses, l'attitude devenait de plus en plus agressive. Je dois même avouer qu'à un moment elle me fit peur. On lui donna, par des procédés analogues, l'expression de la tristesse, de la joie, de l'amour, etc.

M. Taine, qui était présent, émit cette réflexion qu'il serait important de savoir ce qui se passait dans cette âme dont l'enveloppe était si expressive. J'offris de me soumettre à l'action des courants électriques pour juger si j'éprouverais l'un ou l'autre des sentiments qu'on ferait apparaître sur ma figure. On agréa ma proposition; mais, quelle que fût la force des courants, mon âme n'éprouva rien, ni colère, ni joie, ni tristesse. Tout ce que je pus deviner, c'est quelle expression on imprimait à mes traits. M. Féré fit judicieusement observer que cette expérience ne pouvait rien donner, par cette raison même que j'étais avant tout préoccupé de deviner ce qui se passerait en moi, et que, par conséquent, le sentiment prédominant devait être certainement la réflexion et l'attente. Les phénomènes de mémoire ravivée vont nous permettre de résoudre en partie cette question éminemment intéressante et grosse de conséquences. Les

expériences ont été de deux espèces, les unes portant sur des mouvements machinaux qui ne devaient à mon sens éveiller aucun rêve; les autres sur des mouvements passionnels qui devaient, eux, avoir du retentissement jusque dans l'âme. Ces expériences ont été exécutées le 6 mars.

1° — J... est endormie et a les yeux ouverts. Je lui mets en main une plume et devant elle du papier et de l'encre. Je ne dis pas un mot, ainsi que dans les épreuves qui vont suivre.

Elle écrit : *Monsieur Delbœuf*. — J'insiste pour qu'elle continue: elle écrit : *Madame Delbœuf*. Sur une troisième invitation, elle écrit : *Mademoiselle H..... Delbœuf*.

2° — J'arrête là l'expérience; et, sans la réveiller, je lui mets en main un balai et une palette à poussière. Elle s'agenouille et balaye le tapis, accomplissant la série des gestes habituels en pareil cas. Je la réveille. Elle voit bien qu'elle balayait le tapis, mais ne se rappelle rien d'autre.

3° — Je lui mets en main un morceau d'étoffe, des ciseaux, une aiguille enfilée. Elle cherche son dé dans sa poche; ne le trouvant pas, elle se décide à travailler quand même, et commence un ourlet qu'elle coud à grands points. Réveil, nul autre souvenir que celui du fait lui-même.

4° — Je lui apporte la poupée, une éponge mouillée, un linge. Elle lave avec soin la poupée, sa figure, son cou, sa poitrine, puis l'essuie avec le linge. Réveil, nul souvenir : « Je lavais sans doute la poupée. » Elle ne se souvient même pas de s'être servie de l'éponge qu'elle a cependant sur les genoux.

5° — Je lui donne une loque en faisant semblant moi-même de la laver. Elle se met à la savonner; puis je la conduis à la table, et lui présente un presse-papiers en guise de fer à repasser. Elle repasse sa loque, la pliant en deux, puis en quatre, puis en huit. Réveillée, elle ne devine même pas ce qu'elle fait. En effet, elle ne tient pas un fer à repasser. « Je mettais sans doute ceci sur cela », me dit-elle. Par conséquent, les réponses exactes qu'elle a faites tantôt, lui étaient simplement dictées par les objets qu'elle avait sous les yeux au moment du réveil.

6° — Je fais le geste de m'avancer contre quelqu'un et de lui donner des coups de poing. J... m'imite avec un zèle assez bien exagéré. Je la réveille; *elle se sentait en colère contre Antoine*, un ancien domestique de la maison, et voulait le frapper; pourquoi, elle n'en sait rien.

7° — J'appelle à ses pieds un chien, et je fais semblant de le caresser. J... imite à peu près mon geste. Je la réveille ; elle caressait des petits poulets et leur jetait à manger.

8° — Je prends un mouchoir et me mets à sangloter. J... sanglote. Réveil. Elle était triste et « pleurait » sans savoir pourquoi.

Je termine en lui montrant ce qu'elle a écrit; elle reconnaît son écriture, contemple longtemps le papier et n'y comprend absolument rien.

Ces épreuves sont convaincantes. La conviction ne naît pas seulement de leur nombre, mais surtout de leur concordance. Cependant il y a une différence notable entre ces expériences et celles qui furent faites devant moi à la Salpêtrière. Là le geste imprimé l'était par des actions mécaniques. A J... les mouvements sont suggérés par imitation. Je ne me suis pas encore attaché à ce qu'elle ait des attitudes passionnelles suggérées par coordination de mouvements, et si, par exemple, je lui serre les poings, le geste ne s'amplifie pas et ne s'étend pas plus loin. Le voile qui recouvre le problème n'est donc écarté que partiellement. Mais il ne sera pas difficile d'instituer des recherches ultérieures qui le soulèveront tout à fait, et mettront la réalité dans tout son jour. Tous ceux qui s'intéressent à l'hypnotisme, et aujourd'hui ils sont nombreux, ont actuellement à leur disposition une méthode d'investigation qui peut leur rendre de grands services. Les résultats de ce jour apportent sans contredit un nouvel appui à l'opinion fondée sur des raisonnements inductifs qui veut que les attitudes réagissent sur les idées; ils permettent même d'aller plus loin et d'affirmer que l'état intellectuel peut n'être, en certains cas, que le reflet du physique. Je ne veux pas aujourd'hui pousser plus loin mes conséquences.

VIII

Je crois devoir arrêter ici le compte rendu de mes essais. Envisagés dans leur rapport avec le point spécial que j'ai eu en vue, ils paraissent concluants. Il en résulte que le rêve hypnotique est de même nature que le rêve ordinaire, et soumis aux mêmes lois; et que la différence entre l'état normal et l'état hypnotique est, du moins à cet égard, du même ordre que la différence entre la veille et le sommeil. Les rêves hypnotiques se prêtent au rappel dans les mêmes conditions que les rêves ordinaires. Si l'on a cru pendant longtemps que ce qui les caractérisait était de ne pas donner prise au souvenir, c'est qu'on n'avait pas porté son attention sur les conditions qui ravivent le souvenir des autres. Lorsque les conditions sont les mêmes, les premiers comme les seconds sont susceptibles de rappel. Il résulte

aussi de là que l'on aurait tort de conclure qu'il n'y a pas de rêve là où il n'y a pas de souvenir. Cette conclusion est contraire aux faits. La seule différence qui subsiste entre l'une et l'autre espèce de rêve, réside dans la nature des suggestions, et encore cette différence peut-elle s'effacer. Sans doute, nos rêves ordinaires nous sont inspirés en grande partie par des mouvements organiques internes, quelquefois cependant par des mouvements extérieurs qui se communiquent à nos sens imparfaitement engourdis, et aussi par des attitudes inconscientes. Les rêves hypnotiques n'ont pas leur origine dans des dispositions ou des modifications de l'organisme profond; ils sont principalement suggérés par des impressions extérieures faites sur les organes des sens : l'ouïe, quand on parle au sujet; la vue, quand on fait devant lui certains gestes; le sens dit musculaire, quand on donne aux membres une certaine position. Or, dans la vie normale, c'est par les deux premières voies que nous acquérons des idées, c'est-à-dire, par la contemplation et par la conversation ou la lecture. Nous avons peur, quand nous voyons un de nos semblables avoir peur — il y a une belle application de cette vérité d'observation dans un tableau du Poussin dont parle Fénelon dans ses *Dialogues des morts*. Nous sommes tristes, quand un être qui nous est sympathique raconte ses malheurs.

Restent les suggestions par les attitudes dues à des actions mécaniques. Y a-t-il rêve en pareil cas? On peut le croire; mais je n'ai pu jusqu'à présent le vérifier, J... étant rétive aux suggestions par attitudes. Au surplus, l'examen de cette question est en dehors de mon sujet. Je me propose cependant de porter mes recherches dans cette direction.

Dans mes expériences, j'ai encore recueilli bon nombre d'autres observations absolument neuves, ou du moins inédites, et susceptibles de présenter un vif intérêt. J'en ferai l'objet de communications ultérieures. A chaque jour suffit sa peine.

J. Delbœuf.

LES BASES PSYCHOLOGIQUES DE LA RELIGION [1]

IV

Nous n'avons examiné jusqu'ici, dans notre genèse des faits religieux, qu'un seul de leurs éléments, le mythe; nous devons étudier à présent celui qui est le complément invariable et comme la doublure du premier, à savoir le *culte*.

C'est ici surtout que se fait sentir l'insuffisance des théories non fondées sur la psychologie; quoique leurs explications sur ce point contiennent certainement une part de vérité, elles restent néanmoins à la surface des choses et ne parviennent point à satisfaire l'esprit. En effet, quand on admet avec elles l'objectivité primordiale des mythes, quand on en fait les symboles de réalités (contingentes ou nécessaires) extrinsèques au sujet, on est fort embarrassé pour en extraire un culte quelconque, et pour expliquer par quelle suite de processus l'homme en est venu, de leur simple conception, à leur adresser ses hommages. Pourquoi s'agenouiller devant une représentation? A quoi bon l'adoration d'une image? Par quel miracle le Dieu passif de l'entendement contraint-il la volonté à plier devant lui?

Pour lever la difficulté, on a recours le plus souvent, comme nous l'avons indiqué au commencement, à certains raisonnements d'analogie en vertu desquels l'homme conclurait à la présence, dans les objets, de forces semblables à celle qu'il croit sentir en lui-même, et serait conduit à les traiter comme des personnes, à solliciter leur bienveillance ou à s'humilier devant leur colère. Nous ne nions pas encore une fois, que cet élément n'ait exercé une grande influence sur la formation des rites; mais qu'il suffise à rendre compte de la nature intime du culte, qu'il en démontre la nécessité théorique, c'est ce que nous nous refusons à admettre.

On pourrait encore invoquer, du point de vue des cosmologistes, la tendance de l'homme primitif à se conduire envers les objets

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

comme envers des êtres libres avant même tout raisonnement et par une impulsion d'instinct. C'est ainsi que l'enfant, par exemple, bat le meuble qui l'a heurté ou caresse le jouet qui l'amuse, par un mouvement tout spontané et sans aucune intervention de l'intelligence. Il serait possible que des rites rudimentaires se fussent constitués chez nos ancêtres par l'intégration de semblables habitudes irréfléchies, et que les mythes aient été inventés consécutivement à ces rites, pour les légitimer aux yeux mêmes de l'agent. Puis le mythe aurait à son tour réagi sur le rite, qui aurait achevé de se constituer. Cette hypothèse, bien qu'elle n'ait été, à notre su, présentée par personne, ne serait pas sans offrir quelque vraisemblance, et aurait même un avantage notoire sur la précédente : celui de placer un fait d'activité (habitude irréfléchie) avant le fait intellectuel, et de ne pas enfreindre la loi d'analogie qui nous fait rapporter au type du réflexe la conduite humaine tout entière. Mais ce sont là, on le sent bien, des artifices plutôt que des procédés sûrs et légitimes : du moment où le contenu du mythe est placé hors de l'homme, l'origine du culte devient forcément obscure.

La signification des rites apparaît au contraire clairement à ceux qui ont adopté le point de vue opposé. En effet, étant donné le mythe tel que nous le concevons, il doit nécessairement engendrer le rite; le premier, sans le second, demeure incomplet et ne répond plus à sa propre définition : en un mot, les deux éléments, dans notre théorie, deviennent parties intégrantes d'un tout, de la même façon qu'ils se montrent, dans l'histoire, comme des faces complémentaires d'un seul fait. Essayons de le faire comprendre.

Parmi toutes les conditions de culture au milieu desquelles il se développe, — objectives ou subjectives, générales ou particulières, — l'homme, d'après l'hypothèse, s'est attaché spécialement à quelques-unes, en a pris une conscience plus vive et leur a donné un nom propre. Il a appelé Poseidaôn, par exemple, — c'est-à-dire celui qui donne le breuvage — l'usage général des eaux potables; Alcide — le fils de l'énergie — l'abnégation de l'homme fort qui se met au service de ses contemporains, et ainsi de suite. Est-ce tout, et va-t-il s'arrêter là dans son élaboration? La personnification des forces, naturelles ou humaines, qui concourent à l'activité collective, ne va-t-elle pas être suivie d'une seconde phase? En même temps qu'il imagine les conditions réalisatrices de son propre progrès, l'être social ne fera-t-il pas quelque chose de plus? — Oui, et ce quelque chose consistera à les vouloir. Il ne peut, en effet, s'abstraire de sa propre réalité comme sujet; il ne peut oublier, en symbolisant la civilisation, que cette civilisation est la sienne, en prenant conscience du milieu où

le progrès s'exerce, que c'est de son progrès qu'il s'agit. Donc, dès l'instant où il se représente les circonstances de l'action, il s'affirme lui-même comme agissant dans ces circonstances; il situe son propre être dans la sphère pratique qu'il aperçoit mentalement, et ne sépare pas la réalisation du bien de la vision de ses antécédents. On pourrait rappeler ici la formule idéaliste : *esse est percipi*. Pour une condition de l'existence sociale, être représentée, c'est tendre à être; l'élément cultural qui sert de contenu à la conscience engage en même temps la conduite.

Ainsi, dès que l'image mythique est entrée dans le moi et s'y est dessinée en traits précis, par une diffusion inévitable et une assimilation nécessaire, elle s'insinue jusqu'au profond de l'être et s'incorpore à ses parties pratiques. De simple idée qu'elle était elle devient élément déterminant de la volonté. Dès lors ce qui est actuellement représenté se trouve virtuellement accompli; en même temps que l'adaptation est figurée au moi, il y a comme une adaptation insensible qui commence à s'effectuer. Dans cette phase de la psychologie sociale, si difficile à définir parce qu'elle est éminemment concrète, tandis que l'imagination offre l'action au moi, le désir appelle cette action, l'émotion la fait germer, la décision l'affirme, la confiance la prédit. Ainsi l'homme anticipe sa propre activité; il empiète sur son développement futur, et lui prête une existence idéale aussitôt même qu'il en prend conscience. Or cette exécution virtuelle, cette affirmation secrète que la chose est faite alors qu'elle n'est que pensée, cette présomption de la volonté : c'est le culte lui-même à l'état natif. Que la scène intérieure s'extériorise, qu'au lieu de se passer tout entière en tacites invocations et en anticipations invisibles, elle se traduise par des signes apparents, et qu'au lieu d'être abandonnée aux caprices de la mimique individuelle, elle adopte une expression commune : nous aurons le rite sous les yeux. Le rite est donc l'extériorisation des processus subjectifs, d'ordre émotionnel et volitionnel, qui accompagnent l'image mythique dans la conscience collective; c'est, en quelque sorte, la décharge, opérée conformément à un mode déterminé, de la tension nerveuse et musculaire qui s'est accumulée dans le sujet social : c'est la traduction objective de l'état d'éréthisme où le met l'idée de sa propre vie.

En résumé, ce qui fait sortir le mythe du culte, c'est la nécessité par laquelle l'espèce anticipe son propre développement et statue son existence future, aussitôt qu'elle a pris de ce développement et des conditions de cette existence une idée précise et intense. La conscience individuelle ne peut penser à son bien propre sans le vouloir

et sans l'effectuer par avance; la conscience collective ne peut imaginer sa loi sans l'actualiser. Autrement dit, l'homme, comme partie d'un tout, tend forcément à réaliser les conditions d'existence de ce tout aussitôt qu'il se les représente; la tendance à persévérer dans l'être le régit aussi bien comme cellule sociale que comme individualité distincte, et il ne peut pas plus apercevoir l'adaptation spécifique sans s'y porter, qu'il ne peut le faire par la sienne propre.

Quand cette impulsion intérieure se manifeste par des effets externes et se convertit en pratiques appropriées, le culte prend naissance. Ce n'est point ici le lieu d'examiner comment une telle conversion s'opère dans le détail, et comment, aux éléments primitifs du rite — qui sont, encore une fois, des signes par lesquels la tendance à une action déterminée se traduit objectivement — il s'en ajoute d'autres qui l'enrichissent et le poétisent. Mais nous croyons qu'il ne serait pas malaisé de vérifier notre hypothèse dans un grand nombre de cas, et de faire voir dans les rites religieux la reproduction d'un fait ou d'un usage ethnique. On a essayé dernièrement de trouver dans le mythe du feu l'origine de tous les dogmes, et de réduire au culte qui en dérive les symboles et les pratiques du christianisme lui-même. Quoi qu'il faille penser de cette tentative, un peu hardie peut-être, toujours est-il qu'on a pleinement réussi à démontrer le caractère imitatif et pratique des cérémonies religieuses et qu'on a parfaitement su les ramener à des répétitions ou à des présomptions d'actes réels. La manière dont nos ancêtres adoraient Agni n'était autre chose qu'une reproduction de ce qu'ils faisaient pour allumer le feu. Ils se donnaient à eux-mêmes le spectacle de cet acte civilisateur et se félicitaient de son invention, en répétant symboliquement ses principales scènes. C'était comme un encouragement à l'acte et une consécration qui lui était publiquement donnée. Nous trouvons donc manifestement dans le culte du feu la démonstration de ce fait, que toute pratique religieuse a originellement pour objet de conférer une sanction collective et de prêter un caractère sacré à une action utile au progrès. Est déclaré divin et adorable tout ce qui concourt à la civilisation; est proclamée chose méritoire tout ce qui favorise la vie en commun. Bref, c'est aux conditions de son développement que l'homme rend toujours hommage; c'est d'elles qu'il fait des objets de foi et d'adoration.

Parmi les éléments dont tout culte se compose, il en est un qui n'est peut-être point d'origine absolument primitive, mais qui joue pourtant un rôle trop important pour que nous n'en disions pas quelques mots : nous voulons parler de *la prière*. Quelle peut être, à notre point de vue, la signification de la prière, et à quelle phase

psychologique répond-elle? Elle marque évidemment le moment où l'homme, déjà convaincu de la nécessité de l'action et prêt à l'entreprendre, aperçoit autour de lui des obstacles de toutes sortes. Il veut agir, et se sent entravé. Alors, par un mouvement spontané, il s'adresse à cette nature qui l'arrête et lui demande à haute voix de ne pas s'opposer à ses desseins. Il réclame sa collaboration comme une dette qu'elle a envers lui; il lui impose comme fin son propre développement. Il n'y a dans la prière ni vaine superstition ni humiliation inspirée par la peur : il n'y a que l'expression d'un vœu et l'énoncé d'un droit. L'homme se sent le maître de sa propre destinée et il répugne à penser qu'il puisse y avoir autour de lui une puissance hostile et définitivement prohibitrice : voilà pourquoi il fait part de ses souhaits au monde, et lui demande de cesser ses résistances partielles et temporaires. Rien de plus superficiel et de plus mesquin que le fameux adage : *Primus in orbe deos fecit timor*. Ce n'est nullement parce qu'il tremble devant les choses que l'homme les invoque, c'est parce qu'il désire leur concours et les souhaite amies de lui-même. C'est le besoin de sentir autour de lui une collaboration active et bienveillante, le besoin de croire à la possibilité de son progrès et à l'harmonie de l'univers avec lui-même, qui pousse l'homme à prier, c'est-à-dire à désirer et à vouloir tout haut. Donc, même dans ce qu'il y a de plus objectif et de plus représentatif dans le culte, nous retrouvons l'élément subjectif et pratique commun à toutes les parties de la religion; partout c'est le sujet qui est le point de départ et le but de toutes les démarches.

Ainsi, imiter son action civilisatrice, se donner le spectacle de ses conditions d'existence et s'inciter à les réaliser, appeler en même temps le concours de la nature et solliciter sa bienveillance : voilà quel est essentiellement le but du culte. Ce n'est point une prosternation devant une idole, un hommage passif rendu à un objet, c'est l'attitude d'un être actif et progressif qui s'encourage lui-même à l'action, et demande aux choses de ne pas le troubler dans l'accomplissement de sa tâche. Le rite, peut-on dire, est l'homme social provoquant et esquissant l'action qu'il se représente comme bonne, donnant en droit la réalité à ce dont il conçoit la nécessité. C'est lui-même qu'il invoque, c'est son progrès qu'il adore, c'est-à-dire qu'il proclame comme saint et qu'il présume comme actuel. Au vrai, rien de transcendant dans le culte : tout y est immanent, puisque tout vient de l'homme et se rapporte à l'homme. La prière elle-même, nous venons de le dire, a l'homme pour terme ultime, et la nature n'y est invoquée que comme instrument des fins humaines. Bref, le culte est la *culture elle-même, sanctifiée et invoquée.*

V

Nous pouvons à présent nous faire une idée suffisamment claire et complète de la genèse des religions, et substituer aux schémas des autres systèmes un schéma moins artificiel et moins incohérent. Nous distinguerons, avec les théories précédentes, trois phases dans l'évolution religieuse, mais en leur prêtant un autre sens. — Il y a d'abord une première phase dans laquelle l'homme agit purement et simplement comme être social. La civilisation, comme fait biologique, est nécessairement, dans notre conception, antérieure à la religion, comme toute chose est antérieure à son idée. Dans cette période préreligieuse, l'adaptation est inconsciente et instinctive; l'homme ignore sa propre activité et les lois de son exercice. Étant admis qu'un premier équilibre social s'est produit dans ces circonstances, l'homme, par réflexion sur cet équilibre, arrive à y distinguer certains éléments particulièrement importants, et à les reconnaître comme conditions nécessaires de sa vie. Ces conditions, il les extériorise, puis il en fait des personnalités idéales capables d'être pensées à part et figurées sous des traits arrêtés, en un mot, il les objective et les symbolise. Telle est l'œuvre de la seconde phase, qui n'est possible que par la première, et qui repose nécessairement sur des données pratiques et inconscientes, antérieures à toute représentation intellectuelle. En d'autres termes, à la base de tout mythe il y a nécessairement un acte humain, — acte qui peut être général ou particulier, qui est ordinairement général —; l'homme ne peut croire avant d'avoir agi, et ce à quoi il croit, c'est sa propre activité. Arrive enfin la troisième phase; l'élément pratique, objectivé et symbolisé par le mythe, devient l'objet d'un culte, dans lequel il est imité, anticipé, invoqué.

Ainsi, 1° un acte social, de nature quelconque; 2° un symbole qui le transforme en mythe; 3° un culte qui s'adresse directement au symbole, indirectement à l'acte, dont il exprime et sanctifie la nature : tels sont les divers processus de l'évolution religieuse dans la théorie proposée. Cette théorie, on le voit, confine la religion dans le sujet et la préserve de toute transcendance, tandis que les deux autres la font sortir de la sphère des phénomènes, et la font consister dans l'affirmation, non d'un fait mental, mais d'une réalité extrinsèque à l'homme : les conditions de l'immanence et du phénoménisme ne sont donc satisfaites que dans la première. De plus, notre

hypothèse seule rattache le développement religieux à l'évolution en général et lui donne un sens biologique. Avant de démontrer ce second point, qui exige quelques développements, nous résumerons nos analyses précédentes par cette définition : la religion est l'adaptation sociale prenant conscience d'elle-même dans des symboles mythiques, s'imitant et s'invoquant dans ces symboles, et de cette façon s'éclairant et se fortifiant.

Il s'agit à présent, nous venons de le dire, de rechercher si cette définition répond aux conditions que nous avons assignées, au début, à toute formule adéquate de la religion, et si elle peut échapper aux objections qui s'élèvent contre les autres. On se le rappelle en effet, nous avons été amené à chercher les bases d'une nouvelle théorie par la nécessité de ne pas isoler l'évolution religieuse du développement spécifique et de ne pas la soustraire aux lois qui régissent l'histoire organique en général, — nécessité dont ni la théorie philologique ni la théorie métaphysique ne nous avaient paru tenir un compte suffisant. En quittant le domaine de l'objet et de l'intelligence pour nous placer sur le terrain du sujet et de l'activité, avons-nous pris réellement une position plus favorable? Nous sommes-nous mis en état de reconnaître dans la religion un cas particulier de l'adaptation ?

Nous avons défini la religion comme étant un ensemble de symboles qui personnifient les conditions de la culture, et qui s'accompagnent de pratiques où ces conditions s'affirment et se provoquent; nous en avons fait, autrement dit, un procédé par lequel l'homme se sollicite à l'action civilisatrice en prenant une conscience vive de ce qui la constitue. Eh bien! cet énoncé ne suffit-il pas à lui seul pour donner d'emblée à la religion le rôle qu'on ne peut lui refuser, pour en faire une phase nécessaire du développement biologique? Puisqu'elle est la conscience du progrès social, n'est-il pas clair qu'elle doit posséder tous les attributs de la conscience en général, et remplacer, dans la vie de l'espèce, la présence de celle-ci dans la vie de l'individu? Autrement dit, la religion se trouvant assimilée à une forme des manifestations psychiques qui se retrouve sur toute l'échelle et qui remplit partout une certaine fonction, il est évident que son usage se trouve déterminé par cette fonction même. Or, en posant les principes psychologiques qui devaient nous guider, nous avons attribué comme rôle spécial à la conscience d'éclairer et de diriger l'activité. Nous avons vu que, si les processus inconscients ne modifient rien au *statu quo* et laissent l'organisme au même point, les processus conscients peuvent devenir le germe d'une nouvelle évolution, constituer le premier événement d'une nouvelle histoire.

La conscience nous a donc paru être la condition même du progrès. Mais ce qui est vrai pour les organismes individuels ne peut pas ne pas l'être pour les collections d'organismes, et l'on ne peut supposer que la conscience obéisse tantôt à certaines lois, tantôt à d'autres. Par suite, dans la vie de la race comme dans celle de l'individu, la conscience doit être un élément directeur, un adjuvant de l'adaptation progressive.

A ce compte, la religion correspondrait, dans l'histoire de l'humanité, à ce qui constitue chez les personnes l'autonomie du progrès, la promotion de l'être par lui-même. De même que nous devenons partiellement maîtres de notre destinée morale par la notion même que nous acquérons de ses facteurs, et que notre organisation mentale est soumise à notre direction par cela seul qu'elle se reflète en nous, l'humanité pourrait, par la religion, entrer en possession de ses propres ressources, assurer à ses démarches un sens précis et une allure soutenue. Privé de la conscience religieuse, l'homme primitif n'eût été qu'un automate social. Or si l'automatisme est l'état le plus parfait à la fin de l'évolution, et si ses effets l'emportent alors de beaucoup sur ceux de l'activité consciente, il n'en est nullement de même au début, et l'absence de toute lumière interne ne produit dans ce cas que des tâtonnements multipliés et une perte considérable de force. L'adaptation, qui commence et qui finit dans l'obscurité de l'inconscient, a besoin, dans ses processus intermédiaires, d'être éclairée par quelque foyer.

On peut donc légitimement douter que la civilisation eût jamais pu atteindre le degré de développement où elle est arrivée aujourd'hui chez quelques peuples, si l'état présent n'avait pas été préparé par l'existence antérieure d'un foyer religieux. Quoiqu'il soit souvent difficile d'apercevoir un lien direct entre les croyances du passé et les manifestations du présent, il est permis néanmoins de croire que les premières ont conditionné les secondes, en favorisant l'établissement de tel équilibre de tendances, de telle harmonie des activités, sans lesquels les effets subséquents n'auraient pu se produire. Qu'on songe à l'incroyable complexité d'associations de toutes sortes, au nombre illimité d'adaptations partielles, qui se trouvent impliquées dans l'organisation sociale de l'homme moderne : est-il vraisemblable qu'une pareille organisation se soit formée sans l'intervention d'une conscience pratique directement appliquée à l'activité, sans l'existence d'un centre coordonnateur où les processus encore incohérents pussent entrer en communication et se mettre dans les relations voulues? Or ce centre coordonnateur n'a pu être autre que la religion elle-même telle que nous l'avons définie. L'intelligence

pure ne saurait fournir aux actions un foyer où elles se reflètent et se concentrent; elle unifie les images, qui sont les conditions des actes, mais ne recueille pas les actes eux-mêmes. Il faut, pour que l'idée devienne fait, qu'elle soit fécondée par un germe d'ordre émotif ou volitionnel, et par suite le fait se réfléchit autre part qu'au lieu des idées. Si donc les régions intellectuelles de l'esprit n'ont pu fournir à l'évolution pratique ce principe éclairant et dirigeant sans lequel elle ne se fût pas produite, il reste qu'à la conscience proprement connaissante s'ajoute, dans notre constitution mentale, une autre conscience en relation immédiate avec l'activité, qu'au sens commun des représentations se joigne un sens commun de l'adaptation, une *cénesthésie de la conduite.* En un mot, l'homme social est un organisme pratique en voie de progrès : puisqu'à tout progrès il faut une sorte de moi, il est nécessaire qu'il y ait dans l'homme un moi pratique; ce moi pratique, c'est la religion elle-même.

Ainsi, substituer à l'automatisme présocial une conscience d'un genre particulier, qui ouvrît une nouvelle phase évolutive et dirigeât l'adaptation collective; telle a été l'œuvre de la religion. Elle a pris l'homme au moment où la formation récente des groupes sociaux le plaçait dans des conditions imprévues et lui imposait des obligations sans précédent. Pour répondre à ce nouveau milieu, il fallait de nouveaux organes; le centre de l'adaptation étant déplacé — d'individuelle elle était devenue collective —, l'organisation du sujet devait se modifier. Si à ce moment aucun développement approprié n'était devenu possible, il est vraisemblable que l'état social eût promptement disparu et que l'homme fût retourné aux conditions dans lesquelles les mécanismes primitivement acquis par lui lui permettaient exclusivement de vivre. Mais un tel développement n'était possible qu'à la condition d'être éclairé par une conscience : il fallait donc, ou qu'une conscience de l'adaptation en commun prît naissance, ou que l'évolution commencée fût enrayée. C'est à ce besoin qn'a répondu la religion. Le sens de la culture, en se constituant au moment voulu, a permis à la culture elle-même de ne pas être un produit mort-né. En se représentant les conditions de la vie sociale, et en se donnant ces conditions, conçues sous forme idéale, comme objets d'adoration, l'homme s'est rendu la vie sociale possible. Par le mythe il s'est permis à lui-même de comprendre ce qu'il y avait de bon et d'utile en lui et hors de lui, ce qu'il fallait combattre, ce qu'il fallait favoriser, comment on pouvait harmoniser la pratique. Par le culte il s'est encouragé à l'action bonne, il en a fait un absolu, il a conçu le bien comme sa loi. Comprendre

le bien et le vouloir, figurer la lutte sacrée de la culture et l'imiter respectueusement, voilà le sens des deux parties essentielles de la religion, qui devient ainsi une sorte de drame auguste dans lequel l'homme, à la fois spectateur et acteur, contemple et reproduit sa propre vie, et par là s'apprend à vivre. D'un seul mot, grâce à la religion, l'homme a cru à ce qu'il devait être, et par cette croyance est devenu tel.

La valeur concrète de la religion et sa place dans l'histoire de l'humanité peuvent donc être tirées immédiatement des données mêmes de notre hypothèse. Conscience du progrès social, elle illumine et régit ce progrès, remplissant ainsi dans l'espèce le rôle général de la conscience dans la vie des organismes. Elle devient par suite, quand on l'entend de la sorte, un élément nécessaire de l'adaptation, un fait biologiquement intelligible. A la place des métaphores et des entités qu'on nous proposait tout à l'heure, et qui, ne mettant à aucun titre l'être en rapport avec le milieu, restaient en dehors de toute réalité, nous avons maintenant un ensemble de croyances actives sans lesquelles la civilisation est inconcevable. Entre deux hypothèses, dont l'une introduit dans l'organisme social un système artificiel de relations sans équivalents dans le milieu, et dont l'autre légitime toutes les fonctions de cet organisme et confère à sa vie l'unité, qui pourrait donner la préférence à la première?

VI

De tous les systèmes de mythes que l'étude nous ait révélés jusqu'ici, il n'en est aucun qui résume plus complètement les caractères de la religion typique, et qui laisse apparaître avec plus de clarté l'objet ultime des croyances religieuses, que le système dont les livres sacrés attribués à Zoroastre nous ont transmis la connaissance : à tel point qu'une monographie de l'Avesta serait peut-être le meilleur exposé des conditions théoriques de la religion. Sans vouloir entreprendre rien de semblable, nous demandons la permission de signaler en passant quelques traits du mazdéisme, qui semblent faits tout exprès pour venir à l'appui de notre thèse.

L'Avesta pose de prime abord, et comme antinomie constitutive de l'existence même, l'opposition du bon et du mauvais esprit (Cpento-Mainyus et Anro-Mainyus), ou, pour donner au symbole sa valeur intrinsèque, de *ce qui fait le bien* et de *ce qui fait le mal*. Or

cette opposition est d'ordre essentiellement pratique, et ne doit manifestement son origine ni à des vues spéculatives ni à l'observation des phénomènes de la nature.

La spéculation, d'abord, ne saurait à aucun titre conduire à une telle distinction. Son objet est l'être, c'est-à-dire la condition inconditionnée de tout ce qui existe, l'unité suprême dans laquelle toutes les contradictions viennent se résoudre. Sa méthode consiste dans l'élimination des différences, dans la substitution d'une idée conciliatrice à des réalités opposables. Elle est donc essentiellement moniste et ne peut viser qu'un but : la suppression de toute distinction dans un objet unique, conçu en dehors de toute relation avec le sujet individuel. Par conséquent, placer à l'origine des choses un dualisme nécessaire, assigner au monde une condition d'existence, et une condition qui consiste dans une opposition, c'est concevoir ce monde, non sur le type de la raison spéculative et comme un idéal intelligible, mais d'après les relations qu'il peut soutenir avec notre propre nature et sous la forme d'un milieu d'action. Il n'y a dualité que pour l'être actif, qui sent son développement, tantôt emporté par un heureux courant, tantôt menacé d'un brusque arrêt : l'être qui contemple ne voit que l'unité de sa propre intuition.

D'autre part, il est visible que l'observation de la nature ne nous apprend rien sur le caractère bon ou mauvais des choses : elle nous les donne simplement telles qu'elles sont, et l'idée d'introduire en elles un pareil élément de différenciation ne peut être empruntée qu'à une sphère toute subjective. Ranger les existences extérieures dans la double catégorie du bien et du mal, c'est voir en elles des éléments, positifs et négatifs, du développement humain ; c'est les considérer, en quelque sorte, comme des termes assimilables au sujet, et pouvant devenir, soit comme adjuvants, soit comme obstacles, des conditions de l'activité. Ce n'est donc pas plus dans l'essence objective des réalités extrinsèques, que dans la nature intellectuelle d'un être de raison, qu'on peut trouver le fondement d'une distinction semblable à celle dont part l'Aventa. La sphère de la volonté et des choses humaines est seule à pouvoir la contenir ; c'est au cours de l'action et dans les situations qu'il prend en agissant, que l'homme se heurte au mal ou rencontre le bien.

Ainsi l'antinomie fondamentale sur laquelle repose le mazdéisme, n'étant empruntée ni aux objets ni à l'intelligence spéculative, répond exactement aux conditions que nous avons cru devoir assigner à la formation des éléments religieux. Cette antinomie, d'ailleurs, se répercute sur tout le système, dont chaque partie essentielle devient

une forme de l'antithèse fondamentale. C'est ainsi que la nature animale se trouve tout entière partagée en deux classes : les animaux purs, créés et protégés par Cpento-Mainyus; les impurs, œuvres d'Anro-Mainyus. Or quels sont les animaux purs? Ceux qui, comme le chien, le taureau, etc., deviennent les compagnons et les collaborateurs de l'homme, ceux qui concourent à la grande tâche de la civilisation et sont des agents du progrès. Sont impurs tous ceux qui font obstacle à l'extension de l'homme, comme les serpents, les insectes venimeux, etc., tous ceux qui s'allient aux résistances de la nature brute pour enrayer le triomphe du bien. Plus généralement encore, sont impures et créatures du Mal toutes les essences appelées Daèvas, qui représentent avant tout dans l'Avesta les défauts moraux et les imperfections de la nature physique, mais qui avaient peut-être à l'origine, comme leur nom semble l'indiquer, une fonction plus générale : celle de conférer aux choses un caractère réel et objectif, sans leur donner un caractère de bonté. Et c'est ici qu'apparaît dans tout son éclat le caractère moral et extra-intellectuel du mazdéisme, si notre interprétation est exacte. L'esprit de la chose, considérée en dehors de son utilité et comme déterminant simplement son existence, est par lui-même mauvais; les dieux de la lumière, fils de la raison poétique, deviennent, au regard de la volonté morale, des instruments de mensonge et de désordre. La notion intelligible des choses, jointe à son enveloppe esthétique, était pour les anciens Perses apparence sans réalité, chose indifférente et passive, par conséquent ahrimanique. Tout ce qui relève du domaine purement intellectuel est, en quelque sorte, non avenu dans leur religion; l'existence n'y prend de valeur que si elle se classe comme terme pratique, que si elle devient, à un titre quelconque, agent ou instrument d'action. Le pur *esse*, identique au *videri*, est aux yeux du mazdéen chose trompeuse et pour ainsi dire haïssable; il n'a droit au respect des hommes que si, à sa réalité toute nue, s'ajoute une signification morale. En un mot, rien n'existant ici-bas que pour le bien, ce qui ne fait qu'exister n'existe pas légitimement, et l'homme n'ayant à considérer les choses qu'au point de vue de la pratique du bien, tout ce qui ne concourt pas à cette pratique est condamné, réservé à son mépris et à sa haine.

Nous savons que le mazdéisme ne s'est pas toujours présenté dans l'histoire avec cette pureté de doctrines, et qu'il a essayé à diverses reprises de transformer son dualisme en monisme. Mais, outre que ces tentatives sont peut-être des imitations du mouvement religieux de l'Inde ou de la Judée et n'appartiennent pas en propre à la Perse, il est certain qu'elles sont très postérieures à la constitution du système

primitif et sont l'œuvre de l'exégèse philosophique. La transformation de Çpenta-Mainyus en Ahura-Mazda, ce dieu suprême qui l'emporte décidément sur son rival et détruit l'égalité de la lutte en faisant pencher la balance du côté du bien, n'est certainement pas primitive; le vieux mazdéisme semble n'avoir connu que les deux ennemis incréés, les deux éternels jumeaux. D'ailleurs, on pourrait voir dans Ahura-Mazda la personnification du progrès lui-même et de la prépondérance nécessaire de la civilisation sur la barbarie : de sorte que ce mythe, lui aussi, s'accorderait parfaitement avec nos principes. Quant au Zervan-Akerene (le temps indivisible), dont on a voulu faire le père commun des deux esprits primordiaux, c'est certainement une notion récente et d'origine métaphysique. Enfin rien dans l'Avesta ne nous renseigne positivement sur la fin du monde, et ce qu'on appelle de ce nom dans les exposés courants du système ne correspond probablement qu'à la fin d'un des actes du drame incessamment renouvelé de l'univers; l'éternité de la lutte avec une décroissance indéfinie du mal — ce qui est la condition du développement progressif — peut donc être considérée comme ayant fait partie du dogme. Bref, il semble que le système originel reproduisait presque parfaitement les traits que nous lui avons théoriquement assignés comme à un symbole de la culture, et que nous soyons autorisé à voir en lui un exemple concret de notre religion-type. Ce n'est donc pas une abstraction que nous avons imaginée, c'est une réalité que nous avons décrite. Notre hypothèse devient un fait : en traçant les conditions théoriques de la religion, nous nous trouvons avoir exposé dans ses principes une religion réelle.

Le mazdéisme, par conséquent, nous montre clairement le caractère primitivement pratique et subjectif de la religion : il nous fait voir à l'œuvre les fonctions religieuses de l'esprit, nous en livre les produits à l'état natif, et laisse constamment apercevoir, sous l'évolution que ces produits subissent, le germe dont ils sont issus. Il serait intéressant d'établir à cet égard un parallèle entre le développement religieux chez les Perses et le même développement chez les Hindous. On apercevrait facilement que, si les premiers ont conservé, dans presque toute leur pureté, les traits de la religion primitive, les seconds les ont, au contraire, de bonne heure altérés, et ont toujours eu tendance à transformer leur religion en philosophie. Peuple éminemment spéculatif, chez lequel les facultés théorétiques l'emportaient de beaucoup sur les facultés actives, les Hindous étaient en quelque sorte prédestinés à perdre vite le sens véritable de la religion, et à la confondre avec autre chose. Comparez, par exemple, les dogmes religieux de la Baghavad-Gitâ avec ceux de

l'Avesta : il vous semblera entrer dans une école après avoir qu[illegible] un temple. Le dualisme originel a complètement disparu pour fa[illegible] place à un monisme idéaliste; la lutte du bien contre le mal a [illegible] remplacée par la recherche d'une perfection toute théorique, étran-gère à l'action et sans contact avec les choses, qui ne s'établit p[illegible] par le vouloir et ne s'attaque à aucun terme de résistance. Le cu[illegible] n'est plus l'invocation de l'homme fort qui s'adresse à sa propre ac[illegible]vité et devance l'action par le désir; c'est l'union passive d'un esp[illegible] avec un objet dans lequel il s'absorbe : il n'est plus affirmation, il est contemplation.

Même sans descendre si bas et pour s'en tenir aux lois de Manou, il est manifeste que ce code a singulièrement exagéré le côté représentatif de la religion, et amoindri le côté pratique. Les prescriptions qu'il contient s'adressent au moins autant aux facultés intellectuelles qu'au sens de la civilisation; il ne se contente pas de symboliser la culture, il cherche à développer l'entendement. Voyez aussi comme à la simplicité et à la sécheresse de formes de l'Avesta, il s'est substitué une ampleur, une richesse d'images tout orientales. La poésie, presque absente du premier code, se donne libre carrière dans le second. Le premier est le Livre d'hommes qui veulent, le second, celui d'hommes qui imaginent. L'élément religieux, quoique vivant encore et constituant le fonds même de la doctrine, a été enseveli sous un monceau de produits qui relèvent de l'intelligence pure, et sous lesquels il faut aller le chercher; il n'apparaît plus à fleur de peau comme chez les Perses. Bref, les éléments représentatifs ont pris le pas sur les éléments actifs; la conscience de la culture déborde la culture elle-même; la religion tend à se fondre dans la poésie et dans la philosophe.

C'est seulement dans la littérature védique qu'on peut retrouver une image exacte des traits primitifs, et que la religion reprend sa figure caractéristique. Là, en effet, malgré le luxe de la forme et la magnificence de l'enveloppe, le vieux fond pratique conserve presque toute sa valeur. Les conditions de la culture se montrent nettement comme contenu positif de la religion, et l'on sent très bien que ce dont il s'agit au fond, c'est de la lutte de l'homme pour son bien. La nature y est presque toujours présentée comme collaboratrice; elle n'est adorée qu'autant que l'activité de l'homme est secondée et fortifiée par elle. En elle l'homme se retrouve encore : elle est élément de l'humanité. Agni, comme nous l'avons déjà indiqué, est manifestement le feu qui éclaire et qui échauffe, qui permet à l'état de culture de remplacer l'état de barbarie; il n'est dieu que comm[illegible] entrant en relation avec l'activité humaine, et les cérémonies dont

est l'objet reproduisent la façon dont l'homme se le procure : il est l'*usage du feu* et non le feu objectif, réel ou idéal.

Rien d'ailleurs ne montre mieux le caractère primitivement pratique du védisme que le nom même sous lequel il désigne son Dieu suprême : Brahmâ (brahman). Brahmâ, c'est la prière, ou l'activité de l'homme qui prend conscience d'elle-même et s'anticipe par une affirmation émue; c'est le sujet se représentant son développement social et l'appelant en même temps de ses vœux; c'est l'homme devenu dieu par le vouloir du progrès. Il ne faut pas confondre Brahmâ avec Brahman (brahma), être neutre, passif, sans vie ni bonté, qui n'est qu'une conception de prêtres philosophes, et n'a rien de vraiment religieux. Brahma n'est que le support objectif de ce qui est; Brahmâ est l'agent capable de faire ce qui est bien. L'un est le produit de l'intelligence théorique, l'autre, le symbole de la bonne volonté. Nous retrouvons donc incontestablement dans le védisme les traits essentiels de la religion idéale. Par suite, le mazdéisme n'est pas un fait exceptionnel et isolé dans l'histoire des religions : c'est seulement l'expression plus vive et plus nette d'un fait général qui se retrouve partout. Pour les Aryas de l'Inde comme pour ceux de la Perse, le vrai Dieu, c'est la culture consciente.

L'antagonisme que nous avons signalé entre le brâhmanisme et le mazdéisme n'est, d'ailleurs, que le reflet d'un antagonisme à portée bien plus générale : celui de la philosophie même (en y comprenant la science) et de la religion; l'un et l'autre procèdent des mêmes causes et expriment le même fait psychologique. En effet, les manifestations religieuses et les manifestations philosophiques de l'esprit humain constituent, par leur nature même, deux développements nettement distincts et comme deux courants à lits séparés, quoiqu'elles puissent partiellement se confondre et contribuer aux mêmes œuvres. Si nous voulions les caractériser respectivement et définir leurs fonctions propres, nous pourrions dire assez exactement que le rôle de la religion, dans la conscience collective, est d'*intégrer les actions*, et celui de la philosophie, d'*intégrer les représentations*. Ramener les sensations à l'unité par l'intermédiaire d'idées de plus en plus abstraites, construire une série méthodique d'images qui s'emboîtent précisément les unes dans les autres, et qui, par une réduction progressive de leur nombre, finissent par tenir toutes dans une seule : tel est l'office de la philosophie. Réciproquement, la religion prend pour tâche de faire converger les actions de l'homme vers un seul but dans lequel tous les autres s'absorbent, de proposer à son émotivité un seul objet dans lequel tous les désirs s'unissent, bref, de réaliser l'harmonie dans les volontés et dans les cœurs. Ainsi,

tandis que l'unification des processus intellectuels incombe à la philosophie, l'œuvre propre de la religion est l'unification des tendances et de leurs produits. L'humanité n'a pas toujours nettement compris cette duplicité de tâche, et a souvent poursuivi les deux buts par les mêmes méthodes, ce qui, invariablement, ne l'a conduite à aucun; mais théoriquement et en toute précision, il est incontestable que le progrès philosophique se propose essentiellement de mettre l'intelligence d'accord avec elle-même en rapprochant les sensations (ou les phénomènes) par leurs côtés communs, et la religion d'unifier les volontés en déterminant un centre unique des mobiles. Évolution des représentations par la philosophie, évolution des tendances par la religion, recherche de l'unité du savoir par la première, de l'unité du vouloir par la seconde : tel est, en deux mots, le schéma du développement mental.

On le voit, la philosophie et la religion reproduisent, dans l'esprit collectif, la dualité de l'esprit individuel. La première n'est autre chose que l'intelligence de l'espèce considérée dans son développement historique, la seconde est la volonté de l'espèce au même point de vue. L'une vit de formes et adresse l'homme à l'objet; l'autre est inséparable de son contenu et réfère l'homme à lui-même. La philosophie, objective et contemplatrice, ne pourra donc jamais s'identifier à la religion, de nature subjective et pratique. Une métaphysique n'est pas plus une religion qu'une perception n'est une émotion, ou qu'une idée n'est une action.

On aperçoit maintenant avec une entière évidence, nous l'espérons, le caractère factice des théories qui, confondant les deux ordres de faits, vont chercher à la même source, en dehors de l'homme et dans une intuition passive, l'origine commune de produits si distincts. Méconnaissant l'analogie profonde qui existe entre la constitution psychique de l'individu et celle de l'espèce, les partisans de ces théories aboutissent à un idéalisme religieux sans portée, et transforment les religions en systèmes d'ontologie, qui ne diffèrent des systèmes ordinaires que par un peu plus d'incohérence. Il faut en dire autant, d'ailleurs, de ceux qui à la métaphysique substituent la physique, et qui émettent à la base de l'évolution religieuse, non des idées, mais des sensations. Eux aussi ont oublié la distinction fondamentale des deux classes de faits dans l'esprit, et ont cherché dans une classe ce qui ne pouvait se trouver que dans l'autre. Encore une fois, dans la religion tout appartient à l'homme : il fournit le moule et le contenu du mythe, il adresse le culte et le reçoit. Tandis que dans tous les produits de ses fonctions représentatives il entre forcément en rapport avec un objet étranger (réel ou idéal), dans les

mythes et les cultes il n'est en relation qu'avec lui-même, et aucun élément extrinsèque ne peut s'introduire comme facteur, s'il ne l'a fait sien par l'usage. Donc, ni cosmologie ni ontologie pour expliquer l'origine des relations : la science de l'homme est la seule à pouvoir s'en charger.

VII

Les considérations précédentes vont nous permettre, avant de terminer, d'indiquer la possibilité d'une nouvelle solution pour un problème souvent agité par les penseurs contemporains, et qui se pose toujours à nouveau parce qu'aucune des réponses émises n'est satisfaisante : nous voulons parler du problème de la réconciliation de la science avec la religion.

On éprouve un grand embarras à admettre que ces deux importants facteurs de l'évolution sociale soient vraiment les termes d'une antithèse irréductible, et doivent, par leur nature même, entrer perpétuellement en conflit. On voudrait découvrir un terrain sur lequel science et religion pussent se rencontrer, une sphère supérieure dans laquelle elles parvinssent à confondre leurs développements respectifs et à concourir synergiquement aux mêmes œuvres. D'autre part, on sent qu'il y a une irrémédiable opposition entre la conception religieuse et la conception scientifique de l'univers, que la direction et la mesure dans lesquelles elles évoluent sont toujours inverses, et que l'intelligence est dans une complète impossibilité de demander son orient à la fois à l'une et à l'autre. Aussi toutes les tentatives de synthèse échouent-elles successivement. La plus célèbre et la plus autorisée, celle de H. Spencer, ne peut échapper elle-même, à ce qu'il nous semble, au sort que toutes ont subi : elle aussi ne repose que sur un artifice et ne donne qu'un semblant de solution. Justifions brièvement cette dernière assertion, qui paraît peut-être téméraire à quelques-uns, avant d'exposer nos propres vues.

Le procédé du grand philosophe consiste, comme on le sait, à chercher dans l'esprit une notion ultime à laquelle, d'une part, toutes les conceptions religieuses soient réductibles, d'autre part, toutes les démarches scientifiques viennent aboutir. Cette notion ultime, c'est pour lui la notion d'absolu, terme dernier de la science et objet suprême de la religion. Or, il n'est pas difficile de faire voir : 1° que l'absolu n'est nullement le terme dernier de la science, qui a au contraire tout intérêt à se passer de lui; 2° que l'absolu n'est pas le fond même de la religion, mais seulement sa forme, forme qui reste vide tant qu'autre chose ne vient pas la remplir. Si donc l'idée

d'absolu n'appartient en propre ni à la religion ni à la science, il est évident que ce n'est pas elle qui opérera leur réconciliation.

Nous disons, d'un côté, que la science n'aboutit pas à l'absolu de son propre mouvement, et que les raisonnements tendant à le lui imposer comme terme ultime ne peuvent qu'être reniés par elle. La science, en effet, on l'a répété bien des fois, n'a d'autre but que de découvrir des relations constantes entre les phénomènes, et d'unifier ainsi l'expérience. Lorsque ce travail est fait, sa tâche est achevée : le monde des apparences reliées par des rapports invariables lui suffit entièrement. On peut, il est vrai, lui démontrer par voie dialectique que les données dont elle part impliquent des éléments qu'elle n'atteint pas avec ses procédés, que tout phénomène se rapporte à un noumène, toute apparence à une réalité. Mais elle n'est nullement forcée, par ses conditions intrinsèques, de tenir compte de cette argumentation, ni d'acquiescer bénévolement aux lois que la philosophie lui impose. Elle a même tout intérêt à les repousser; car cet absolu qu'on lui fait entrevoir au fond du sanctuaire est pour elle une véritable épée de Damoclès; cet intrus qui menace sans cesse, quoi qu'on en dise, de s'ingérer dans le monde des faits, est de nature à inquiéter sérieusement les chercheurs. Aussi remercient-ils d'ordinaire les philosophes de leurs éclaircissements, et retournent-ils à leurs laboratoires. Si c'est par l'absolu qu'on veut réconcilier les sœurs ennemies, le débat a chance de se prolonger longtemps encore.

La religion, de son côté, ne tient pas tant à l'absolu qu'on nous le dit. Comme cela résulte de nos analyses précédentes, ce qu'il y a d'absolu dans les conceptions religieuses, ce n'est pas leur matière même, c'est-à-dire la condition de culture qu'elles symbolisent, c'est l'aspect que prend cette condition quand elle se transforme en mythe. La religion, pourrait-on dire, consiste à donner une valeur absolue à des choses relatives. Elle isole du développement social certains facteurs, les transforme en termes indépendants de contemplation et d'adoration, et de choses qui existent en relations déterminées avec d'autres, elle fait des choses qui apparaissent comme n'étant en relation avec rien; mais ce procédé d'idéalisation ne fait que donner une enveloppe aux éléments du mythe et du culte, il ne change pas leur nature. Autrement dit, c'est la forme personnelle dans laquelle la religion fait entrer ses objets qui leur donne un caractère absolu, et qui les érige en entités pouvant être pensées en dehors de tout rapport particulier : ôtez cette forme, vous retrouvez le contenu avec son caractère relatif.

Ainsi, l'absolu n'entre dans la religion qu'à titre d'élément formel. Ce n'est nullement un objet, c'est une façon d'apercevoir certains

objets. Il est impossible de faire de l'absolu un terme de connaissance sans violer toutes les lois de la représentation consciente, il ne peut jamais être qu'un mode suivant lequel les choses sont connues. Ne disons pas que le mythe est un Dieu (forme absolue) symbolisé dans une matière relative; disons que c'est un acte (matière relative) introduit dans une forme absolue. Il s'ensuit qu'en ôtant à la religion l'absolu, on ne lui ôte pas son fond même, comme cela arriverait si elle avait l'absolu pour objet primitif. On ne la prive que de ses conditions représentatives : il reste encore, après cette suppression, ce qui la constitue subjectivement, reliquat indéfectible qui est constitué, comme on le sait, par les éléments sociaux qu'elle a pour fonction de rendre conscients. De même que, dans l'activité psychique individuelle, derrière la conscience il y a le réflexe, de même dans la religion (forme de l'activité psychique collective), derrière l'absolu il y a l'action.

Le lecteur aperçoit sans doute à présent comment nous comprenons la réconciliation de la science et de la religion, et quelle synthèse nous croyons qu'on pourrait substituer aux synthèses intellectualistes proposées jusqu'ici. Si l'union ne peut se faire sur le terrain de l'intelligence, c'est sur celui de la pratique qu'il faut la tenter. Là elle est possible, et même, peut-on ajouter, elle se fait nécessairement. Puisqu'en effet le contenu fondamental de la religion consiste en facteurs sociaux, il est évident que ce n'est jamais ce contenu qui peut la mettre en rivalité avec la science, composée de facteurs de même nature. Au-dessus de toute condition intuitive et sur le domaine des réalités, l'opposition cesse tout naturellement, ou plutôt elle ne peut se manifester. Il n'y a pas plus d'antinomie profonde entre la religion et la science, qu'il ne peut y en avoir entre la représentation symbolique de relations internes et la perception positive des relations externes qui y correspondent. La religion et la science ont des lois de connaissance différentes, mais les objets auxquels elles imposent chacune leurs lois sont parallèles. C'est une question de forme, peut-on dire sans jeu de mots, qui les sépare l'une de l'autre : faites abstraction de la forme, l'opposition tombera nécessairement.

Ainsi, c'est l'activité en face du milieu, l'évolution de la culture qui est le terrain commun et par suite le lieu de réconciliation de ces deux classes de manifestations sociales; c'est là qu'elles peuvent unir leurs démarches et s'attacher chacune à leur tâche spéciale sans se heurter ni se combattre. Les buts, nous l'avons dit, ne seront jamais identiques, mais les efforts peuvent être synergiques. En un mot, la religion est l'action sociale pensée sous des formes vives et

sensibles par lesquelles l'action elle-même s'alimente. On peut concevoir que cette représentation, dans certains cas, se développe d'une façon monstrueuse et atrophie la chose représentée ; c'est alors que naissent légitimement les conflits de la science et de la religion. Mais tant que l'expression mythique n'excède pas ses limites normales et n'absorbe pas en elle-même ce qu'elle exprime, la science n'a aucun lieu de l'attaquer.

De plus — et ceci va nous amener à dire quelques mots sur l'importante question de l'avenir des religions — la façon dont l'activité sociale prend conscience d'elle-même dans les dogmes et dans les cultes est-elle impérissable? N'arrivera-t-il pas un moment où, la forme religieuse ayant complètement disparu pour laisser le fond à nu, la possibilité même de la lutte intestine cessera d'exister? N'y a-t-il pas lieu de croire qu'à une certaine phase du développement social, la religion étant devenue inutile par suite de l'intégration complète de l'instinct de la civilisation, elle s'éliminera d'elle-même, comme le fait la conscience quand les actes qu'elle éclairait et dirigeait se sont constitués en automatisme? L'homme, en un mot, ne retournera-t-il pas à l'état prereligieux, mais avec la culture en plus?

A cette question, la théorie semble indiquer qu'il faille donner une réponse affirmative. En effet, ce qui se passe dans les cas particuliers doit provenir d'une loi générale, et nous n'avons aucune raison pour ne pas étendre à la sociologie ce qui est vrai en psychologie. Or, nous l'avons vu, c'est un fait que la conscience disparaît, quand l'adaptation nouvelle qui a pris naissance et qui s'est développée sous son impulsion est définitivement acquise. Si donc la lumière qui éclaire l'activité individuelle s'éteint lorsqu'elle est devenue superflue, celle qui éclaire l'activité collective doit faire de même. Le mécanisme une fois créé dans l'être organisé, celui-ci perd toute notion de ses effets : le mécanisme une fois créé dans l'espèce, l'espèce n'en reflétera plus le jeu. A la religion aura succédé l'automatisme social; les instincts auront pris la place des dieux. Ainsi le principe de la sélection, qui nous a conduit à donner un sens et un rôle à la religion, nous force en même temps à lui conférer un caractère temporaire. Nécessaire tant qu'elle a rendu des services, elle deviendra impossible dès qu'elle cessera d'en rendre. Quand et où un pareil évanouissement se produira-t-il? c'est ce que personne ne saurait déterminer. Ce qu'on peut simplement affirmer, c'est, d'une part, qu'il ne se fera pas partout au même moment, tous les peuples ne suivant pas une marche parallèle dans leur développement — il en est peut-être chez lesquels il ne s'effectuera jamais et qui resteront toujours à l'âge de la culture consciente, —

d'autre part, qu'elle ne s'opérera que là où il sera devenu avantageux. Comme l'intérêt de la race a provoqué l'apparition de la religion, c'est lui aussi qui en déterminera l'extinction; et comme la faculté de créer des dogmes et d'instituer des cultes a mesuré, dans le passé, la finesse culturale des peuples, l'impossibilité de les éliminer marquera dans l'avenir la grossièreté de leur organisation et leur inaptitude au progrès. Donc, quand la religion se dissoudra chez un peuple, c'est qu'il y aura chez lui, pour la remplacer, quelque chose qui vaudra mieux qu'elle : c'est là une vérité scientifique, non moins qu'un espoir consolant.

La disparition, d'ailleurs, ne se fera que progressivement, à travers bien des étapes et par bien des intermédiaires; il est fort probable que ce qu'on appelle le *sens moral* est un de ces moyens termes qui séparent l'état religieux de l'état social automatique. Dans ce phénomène complexe, en effet, nous trouvons ce que nous pourrions appeler une dissolution du conscient au profit de l'inconscient. La partie consciente ne s'est pas encore entièrement effacée, mais elle est devenue vague et indécise; elle a perdu tout contour précis; elle s'est transformée en un sentiment, c'est-à-dire en un composé obscur et diffus de notions primitivement claires et distinctes. Mais, en même temps qu'il y a eu régression du côté représentatif du phénomène, il y a eu progression du côté pratique. Si la conscience morale est plus vague et plus flottante que la conscience religieuse comme fait intellectuel, combien elle est plus rigoureuse et plus sûre comme force promotrice de l'action! comme les conditions de l'adaptation y sont mieux observées! comme il y a moins de superfétations, d'efforts perdus et de démarches contradictoires! Certes, autant un Européen civilisé est inférieur à un Arya des premiers âges pour la vivacité et l'éclat des conceptions religieuses, autant il l'emporte sur lui pour l'étendue et la précision de l'activité sociale. La conscience morale éclaire moins, mais dirige mieux que la conscience religieuse; il y a eu perte et décadence pour la personnalité intellectuelle, gain et progrès pour l'adaptation héréditaire. Nous voyons donc incontestablement marcher de pair, dans le passage de l'état religieux à l'état moral, cette dissolution des éléments formels et cette intégration des éléments matériels qui s'accompagnent perpétuellement dans l'esprit, et dont le balancement est la loi régulatrice de l'évolution mentale. Poussez, par la pensée, le travail un peu plus avant : à la place de la conscience morale vous n'aurez plus que l'adaptation inconsciente. Les actes sociaux, trouvant dans les organismes des mécanismes appropriés, ne réclameront plus pour s'exécuter l'intervention de la conscience ;

la civilisation étant devenue fait nécessaire, le sens qui projetait sur elle sa lumière s'éteindra pour ne plus se rallumer; la pratique du bien, qui demandait au moi tant d'efforts, ne sera plus qu'un réflexe extraordinairement compliqué.

Telles sont les conclusions auxquelles nous conduisent déductivement les lois de la psychologie, lois dont nous devons accepter toutes les conséquences, sous peine de faillir à notre méthode et d'infirmer tous nos résultats précédents. Nous le répétons d'ailleurs, nul ne peut dire ni où ni quand une pareille évolution pourra s'achever. On peut même supposer, à la rigueur, que l'humanité tout entière s'éteigne avant que l'instinct social ait atteint nulle part l'état automatique, et conférer par là à la conscience morale, ou même à la religion, une sorte d'immortalité relative. Ces questions de temps et de lieu n'intéressent point nos recherches toutes théoriques, et il n'y aurait pour nous aucun profit à les aborder. Ne nous appuyant que sur des lois générales, ce sont des conclusions générales que nous prétendons seulement en tirer. Il est temps de clore notre travail. Nous aurions amplement réalisé nos vœux si nous avions réussi à appeler l'attention sur les points suivants :

1° Que c'est dans les données de la psychologie qu'il faut chercher l'origine des religions, et non dans les données de la philologie cosmologique, ni encore moins dans celles de la métaphysique;

2° Que les lois de l'évolution mentale peuvent seules nous éclairer sur la nature, sur la valeur et sur le rôle des religions considérées comme des facteurs de l'évolution sociale;

3° Que le fondement des manifestations religieuses n'est pas objectif ni représentatif, mais qu'il est subjectif et pratique, conformément à la grande loi psychologique d'après laquelle tout fait intellectuel est subordonné aux faits d'activité;

4° Que les mythes sont des personnifications de conditions, extrinsèques ou intrinsèques, de l'adaptation collective; les cultes, des sanctifications et des anticipations de ces conditions;

5° Que la religion est une chose utile, au même titre que la conscience en général, et qu'elle remplit une fonction déterminée dans la vie de l'humanité, sans être soustraite aux lois communes de l'organisation mentale, sans pouvoir prétendre à une durée illimitée.

En un mot, la science des religions, si elle ne se contente point de décrire et de classer, si elle veut de plus expliquer et juger, doit devenir, de fait et non pas seulement de nom, un chapitre de la science des organismes, doit se poser les mêmes problèmes qu'elle et les résoudre par les mêmes méthodes : on l'avait un peu oublié dans tous les camps. PAUL LESBAZEILLES.

REVUE GÉNÉRALE

HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

Il Cristianesimo primitivo, studio storico-critico, di Baldassare Labanca. Turin, 1886. — *La Palestine au temps de Jésus-Christ, d'après le Nouveau Testament, l'historien Flavius Josèphe et les Talmuds*, per Edmond Stapfer. Paris, 1885. — *La Didaché ou l'enseignement des douze Apôtres*, par Paul Sabatier. Paris, 1885. — *La dottrina dei dodici apostoli*, par Alessandro Chiappelli. Rome, 1885. — *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, par A. Réville. Paris, 1885. — *Le Panthéisme dans les Védas*, par A. Bourquin. Paris, 1885. — *Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, par sir Alfred C. Lyall, traduit de l'anglais. Paris, 1885. — *Les catholiques libéraux, l'Église et le libéralisme de 1830 à nos jours*, par Anatole Leroy-Beaulieu. Paris, 1885. — *David Lazzaretti di Arcidosso*, par Giacomo Barzellotti. Bologne, 1885. — *The religion of Philosophy or the unification of Knowledge*, by Raymond S. Perrin. Londres, 1885.

L'Italie continue de nous adresser annuellement des œuvres solides et étudiées des travaux qui attestent le progrès des études d'histoire et de critique religieuses en un pays qui leur fut longtemps fermé. M. B. Labanca a beau se plaindre, dans l'Introduction qui précède son volume intitulé le *Christianisme primitif*[1], des obstacles et des résistances que rencontrent encore chez ses concitoyens des recherches poursuivies dans le même esprit d'indépendance et d'exactitude qu'il a apporté à son travail, nous, qui voyons les choses de plus loin et souffrons moins que l'auteur des contradictions auxquelles il est en butte, nous constatons avec plaisir qu'il se trouve en Italie à la fois des écrivains et des éditeurs pour des œuvres dont le titre seul, il n'y a pas beaucoup d'années encore, aurait sonné étrangement aux oreilles. Un second point que nous voulons aussi louer sans plus attendre dans le livre de M. Labanca, c'est la connaissance qu'il fait voir des écrits français relatifs à son sujet. Nous trouvons au bas de ses pages un grand nombre de renvois, qui indiquent le compte qu'il tient des œuvres qui ont été consacrées dans notre langue aux questions intéressant le christianisme primitif.

Le premier chapitre de l'ouvrage de M. Labanca est consacré à distinguer le christianisme primitif tel que l'exposent l'histoire, la légende

1. In-8, xxiv et 448 pages.

et la philosophie. La critique historique, qui, dans son application aux religions étrangères et anciennes, a donné des résultats si importants, a renouvelé, à son tour, la connaissance des origines chrétiennes. La raison des incontestables succès obtenus dans cette voie est due à un changement dans la manière de procéder ; à la méthode *a superiori* des supranaturalistes et *a priori* des rationalistes, a été substituée la méthode *a posteriori* de l'examen méthodique et critique des faits et des documents originaux. Ces considérations générales préliminaires introduisent un second chapitre, intitulé : Jérusalem et Antioche au temps des apôtres. Le nom de ces deux villes sert, en effet, à caractériser les deux tendances du christianisme primitif, la tendance judaïsante et particulariste des premiers apôtres, la tendance anti-judaïsante et universaliste de saint Paul, l'apôtre des Gentils. Dans son troisième chapitre : Athènes, Rome et Alexandrie à l'époque apostolique, M. Labanca étudie l'établissement du christianisme, sur les pas de Paul, à la fois dans la capitale de la civilisation grecque et dans le chef-lieu de l'empire romain. A la métropole de l'Égypte, à Alexandrie, M. Labanca rattache le christianisme théologique ou métaphysique dont le quatrième évangile est l'expression classique. Si l'on franchit les limites des grandes cités pour déterminer les différents caractères du christianisme primitif dans des régions plus étendues, on constate qu'il prend des allures plus théoriques en Orient, plus pratiques en Occident. Par un retour en arrière, l'auteur rappelle alors les principaux traits du judaïsme, pour l'opposer au christianisme, qu'il a défini dans les chapitres précédents. En s'aidant des travaux modernes, il indique comment s'est développée la religion juive jusqu'au temps de Jésus; il établit avec soin la position respective des grands partis, Pharisiens, Sadducéens, Esséniens, et s'attache à élucider l'exacte nature des idées et des espérances messianiques. Un autre facteur du christianisme primitif, un de ses antécédents qu'il est indispensable de rappeler, au moins dans ses principaux traits, c'est la philosophie ancienne, — d'une part la philosophie judaïsante des Alexandrins, de l'autre la philosophie grecque et la philosophie romaine.

Après avoir établi la position respective du christianisme primitif par rapport, d'une part au judaïsme, de l'autre à la philosophie, M. Labanca expose le processus historique qu'il a subi en passant de Jésus aux apôtres. Jésus est pour lui un réformateur, chez lequel les considérations morales occupent le premier plan, qui se représente le « divin » sous l'image d'un père céleste dont il est le fils de prédilection. D'après cela, il serait préférable de dénommer la religion de Jésus, non pas christianisme, mais « jésuisme » ou « nazaréisme ». Jésus promettait, en effet, un règne « moral » de Dieu, consistant dans les sentiments moraux du repentir, du pardon et de l'amour. De telles promesses étaient conformes aux traditions juives. Le « nazaréisme » est donc une religion essentiellement morale, les deux ou trois dogmes qui s'y rencontrent étant nettement subordonnés à l'objet purement éthique qu'on se propose.

Nous ne suivrons pas M. Labanca dans l'explication qu'il donne de la raison pour laquelle Jésus se donne le titre de Messie ou de Christ, et du sens dans lequel il entendait ce titre. Le « christianisme de Jésus » devient le « christianisme des apôtres, » avec les différents aspects qu'il tire soit de la personnalité de ses prédicateurs, soit du milieu où ils agissent. Nous remarquons ici l'attention donnée par l'auteur à l'écrit la *Doctrine des douze apôtres*, récemment découvert, dont le monde théologique s'est si préocupé dans les dernières années et dont nous aurons à parler plus particulièrement au cours de cette Revue. Le dogme relatif à la personne de Jésus, le Christ ou Messie, que nous avons vu se fixer pour la première fois sous la plume et sur les lèvres de la génération apostolique, avait encore bien des phases à accomplir avant de recevoir sa dernière forme au concile de Nicée. M. Labanca expose, avec le même soin et la même conscience que précédemment, les diverses phases de cet important processus historique. De l'ensemble de cet examen, à la fois historique et critique, se dégagent des conclusions. M. Labanca les a exposées dans un chapitre, qui forme le neuvième et dernier du volume. Les contradictions qu'il a relevées dans les différentes formules de la foi chrétienne primitive et qu'il n'est désormais plus possible de nier, sont pour plusieurs une occasion et un motif de blâme et de dérision; pour un esprit philosophique, elles sont simplement la marque de la « naturalité » des origines chrétiennes. Il s'agit bien là d'un fait historique se développant dans une situation historique aux conditions de laquelle il lui faut s'accommoder. La séparation de l'élément moral et de l'élément métaphysique ou dogmatique que renferme le christianisme primitif s'impose à la conscience moderne. La mort du dogme ne sera pas la mort du christianisme, elle en sera plutôt l'affranchissement.

L'analyse qui précède suffit à faire apprécier l'œuvre consciencieuse et distinguée du professeur de l'université de Pise. M. Labanca nous annonce qu'il prépare une suite à son ouvrage, dans laquelle il « étudiera la philosophie chrétienne en rapport avec le christianisme primitif dans ses problèmes historiques et scientifiques les plus importants. » Nous lui souhaitons de trouver les encouragements que méritent son patient labeur et son ample information. L'œuvre que nous avons sous les yeux réclamerait sans doute des réserves de détail; en un travail d'ensemble qui touche à tant et à de si gros problèmes, il est impossible qu'il ne se produise pas de nombreuses divergences dans l'appréciation des faits. Il va sans dire que nous ne saurions entrer ici dans une discussion, que la nature même de l'œuvre ne comporte pas. Ce que M. Labanca a voulu démontrer à ses compatriotes, c'est que les questions relatives aux origines chrétiennes, qu'un dogmatisme et un rationalisme également suffisants s'accordent à présenter comme tranchées et épuisées dès longtemps, revêtent un aspect et reprennent un intérêt tout nouveaux quand on y apporte un sincère esprit de recherche indépendante, de haute et sympathique curiosité. Ce sont ces qualités essentielles que les critiques impartiaux se plairont à louer dans le livre de M. Labanca,

en même temps qu'ils rendront justice à la clarté de son plan, à l'art avec lequel les innombrables questions soulevées par le sujet sont distribuées en un ordre facile à saisir.

Le but que M. Edmond Stapfer, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, s'est proposé en publiant *la Palestine au temps de Jésus-Christ* [1] se rapproche sensiblement de celui qu'a visé M. Labanca. Lui aussi veut jeter de la lumière sur les origines chrétiennes et en faciliter l'étude comme l'appréciation. Pour ce faire, la connaissance du milieu où a vécu et agi Jésus de Nazareth est un élément indispensable, bien qu'il soit souvent négligé. Ce n'est pas, d'ailleurs, la première contribution que M. Stapfer apporte aux recherches de cet ordre; dès 1876, il avait publié un volume intitulé *les Idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, où il exposait les principales croyances et tendances dogmatiques ou morales des contemporains du fondateur du christianisme. Aujourd'hui il reprend le même sujet à un point de vue plus concret, si l'on peut s'exprimer ainsi. « Je ne connais pas, dit-il dans quelques lignes de préface en tête du volume, je ne connais pas de livre français racontant ce que les Allemands appellent *Die Neutestamentliche Zeitgeschichte* (l'histoire contemporaine du Nouveau Testament); j'essaye de combler cette lacune de notre littérature théologique. » La remarque est juste; nos voisins d'outre-Rhin ont à leur disposition d'excellents manuels, offrant un ensemble de renseignements sur l'histoire, la géographie, les mœurs etc., du pays où a pris naissance la grande révolution religieuse qui a déterminé les destinées de l'Occident. Nous-mêmes en ressentions le manque. M. Stapfer a donc été bien inspiré en rassemblant dans un ordre méthodique, en distribuant selon un plan d'accès facile, et j'ajoute tout de suite, en exposant avec un soin de style, une clarté, une élégance de forme que l'on néglige trop souvent dans des travaux de compilation tels que le sien, un très grand nombre de données dispersées en mille endroits.

M. Stapfer expose dans son introduction à quelles sources principales il a puisé lui-même. Ces sources sont le Nouveau Testament, particulièrement les Évangiles et les épîtres de saint Paul, les écrits de Flavius Josèphe et les Talmuds. Le caractère et la nature de ces diverses sources sont analysés et discutés. L'ouvrage proprement dit comprend deux divisions principales : *la vie sociale* et *la vie religieuse*. Dans la première, l'auteur traite d'abord de la géographie de la Palestine au temps de Jésus et de l'histoire de la Judée d'Hérode le Grand à la destruction de Jérusalem. Ces chapitres donnent le cadre en quelque sorte du tableau qu'il s'est proposé de retracer. Il passe ensuite à l'étude des corps constitués chez les Juifs, sanhédrin, divers tribunaux judiciaires; il indique l'opposition entre les diverses populations de la Palestine, la relation des Juifs aux païens, la variété et le mélange des langues. Ce qui intéressera particulièrement le lecteur et constitue, si nous ne nous

1. In-8, 531 pages, avec deux tableaux, deux plans et une carte.

trompons, la partie la plus réussie de l'œuvre de M. Stapfer, ce sont les chapitres consacrés à *la vie privée*. Nous pouvons y suivre le jeune Juif depuis sa naissance jusqu'à son mariage et à sa mort; nous connaissons son habitation et les objets qui la garnissent, les éléments du ménage, mesures, aliments, denrées, calendrier, impôts, etc., jusqu'à la vie à la campagne dans l'entourage des animaux domestiques. Cette première partie se termine par des chapitres consacrés aux arts, à la littérature et à la science.

Le livre II, intitulé *la Vie religieuse*, débute par des renseignements sur les partis pharisien et saducéen, sur leurs origines, leur caractère, leurs principaux représentants, leurs idées philosophiques, en particulier sur l'idée messianique au sens des Pharisiens. Puis l'auteur nous fait connaître l'organisation du culte, la synagogue, le sabbat, le rôle de la Bible, la place assignée aux exercices de piété, ce qui touche la purification, les jeûnes, les aumônes, la prière. M. Stapfer se souvient ici que le centre de la piété juive était le temple, et il consacre un examen approfondi à toutes les questions qui le concernent, tant à sa construction et à ses dispositions matérielles qu'au personnel attaché au culte et aux cérémonies et fêtes. — Arrivé en ce point, nous déclarons que nous ne rendons plus bien compte de l'ordre adopté pour la fin du livre. Nous trouvons, en effet, après l'étude approfondie consacrée au temple, à ses ministres et à ses cérémonies, un chapitre consacré aux Esséniens, un autre aux dates principales de la vie de Jésus, un troisième et dernier intitulé : Jésus et la prédication de l'Évangile. Les renseignements consacrés aux Esséniens auraient dû, ce nous semble, suivre immédiatement ce qui concerne les Pharisiens et Saducéens, en d'autres termes précéder directement les développements consacrés au temple. Quant aux deux autres chapitres, leur lien avec le reste, leur rapport même avec l'objet de l'ouvrage nous échappe. Nous aurions d'autant plus volontiers sacrifié les pages consacrées à l'établissement des principales dates de la vie de Jésus que nous croyons que leur auteur y a fait complètement fausse route et qu'elles ne sont pas de nature à rien apporter à l'histoire. En revanche, si le chapitre consacré à Jésus et à la prédication de l'Évangile nous semble un hors-d'œuvre, il nous intéresse par les tendances philosophiques et religieuses dont il contient l'expression. Nous nous y arrêterons donc quelques instants.

Pour M. Stapfer, le christianisme est quelque chose de nouveau, bien que tenant fortement au milieu où il a pris naissance. « Sur une quantité de questions importantes, dit M. Stapfer, Jésus a partagé les idées de ses contemporains. Il ne nous semble pas possible de le rattacher à aucune des écoles de son temps, mais on peut dire qu'il leur a fait à toutes des emprunts. Il a dû beaucoup aux Pharisiens ; il a adopté leur doctrine de la Providence et celle de la résurrection des corps. Il les connaissait trop bien pour ne pas avoir étudié à fond leur tendance et leur avoir emprunté ce qu'il pouvait y avoir de généreux et d'élevé

chez les plus larges et les plus tolérants d'entre eux... Cependant, il y eut dans l'enseignement de Jésus deux idées entièrement nouvelles et, à nos yeux, d'une incontestable originalité. L'enseignement rabbinique se résumait en ces deux mots : Pratiquez toute la Loi et attendez le Messie, roi de la terre. Jésus a répondu : Vous serez sauvés par la foi, et je suis le Messie qui doit mourir crucifié. Il a rejeté la pratique des œuvres qui justifiait et l'attente d'un messianisme terrestre et les a remplacées par la prédication de la justification par la foi et par celle d'un messianisme purement spirituel, dont il est, lui, le héros. Ces deux doctrines résument, nous le croyons, tout l'Évangile. » Ces vues appellent les plus sérieuses réserves. La distinction entre le messianisme terrestre, qui aurait été celui des contemporains de Jésus, et le messianisme idéaliste et spirituel dont il se serait fait le prédicateur en même temps que le héros, n'est pas soutenable dans les termes qu'indique M. Stapfer. Les textes y opposent un démenti flagrant. L'école de Tubingue et l'école critique allemande, en général, ont établi que le christianisme primitif, celui qu'enseignaient les apôtres et disciples immédiats de Jésus, comportait la foi en l'imminence d'une révolution surnaturelle, qui substituerait aux misères de l'économie présente les gloires et les délices du royaume de Dieu, au profit des élus. En vain les protestants libéraux ou libéralisants, dans l'intérêt du propre système dogmatique qu'ils défendaient dans leurs églises, ont prétendu que Jésus n'avait rien attendu ni espéré de semblable, que la venue du royaume des cieux n'avait jamais été pour lui que synonyme d'une lente évolution de la pure idée morale et religieuse : ils n'ont pu donner quelque apparence de crédit à cette thèse qu'en traitant les documents avec le plus souverain arbitraire, qu'en les détournant de leur sens naturel par les mêmes procédés qu'ils incriminaient à si juste titre chez leurs adversaires. Ce n'est donc pas dans le livre de M. Stapfer qu'on trouvera des vues nouvelles destinées à éclairer les ténèbres où se dérobent encore, partiellement du moins, les origines chrétiennes.

Ce qu'on y trouve, en revanche, comme nous l'avons déjà indiqué, c'est une série de renseignements sur le milieu historique, géographique, social et religieux où est né le christianisme et dont une connaissance exacte importe à son appréciation. Sous ce rapport, la *Palestine au temps de Jésus-Christ* est déjà de nature à rendre de sérieux services à quiconque étudie l'histoire des origines chrétiennes. Si l'auteur est amené à reprendre son travail et à le remanier, nous nous permettrons de lui suggérer quelques changements, au moyen desquels il atteindra plus sûrement encore le but qu'il s'est proposé. Nous avons déjà marqué des réserves sur le plan adopté, qui pourrait gagner sous le rapport de la logique et de la rigueur. Il conviendrait aussi que M. Stapfer fît rentrer dans son étude la plus grande partie des matières qu'il a exposées dans ses *Idées religieuses au temps de Jésus-Christ*. Un chapitre très insuffisant, en particulier, est celui où l'auteur traite

de la littérature contemporaine, de celle qu'on désigne d'habitude par le nom de pseudépigraphe ou d'apocalyptique. En élaguant par-ci, en développant par-là, l'auteur doublera sans peine la valeur d'un livre dont certaines parties peuvent passer déjà pour tout à fait réussies.

Comme nous l'avons dit pour le livre de M. Labanca, il est certain que l'ouvrage de M. Stapfer appellerait encore des critiques de détail. Sur le point de doctrine auquel nous avons été amené à toucher, nous avons dû faire de sérieuses réserves, et ses conclusions sur l'âge et la nature des documents littéraires qu'il examine manquent également quelque peu de sûreté et de rigueur. Les personnes qui ont été amenées à étudier le livre au point de vue de la tradition juive ont noté, à leur tour, des assertions risquées et insuffisamment établies. Quoi qu'il en soit de ces parties faibles, la *Palestine* sera consultée avec un réel profit, d'autant plus que l'auteur a eu la bonne idée de faciliter les recherches par la confection d'un important *Index alphabétique*.

L'étude de M. Paul Sabatier, ancien élève de la Faculté de théologie protestante de Paris, est consacrée à la traduction et à l'examen critique d'un texte important de la plus haute antiquité chrétienne, récemment découvert et livré au public, *la Didachè ou l'enseignement des douze apôtres* [1]. L'honneur de la trouvaille appartient à un théologien de l'Église grecque, Mgr Bryennios, métropolitain de Nicomédie, qui découvrit la *Didachè* dans un manuscrit de la bibliothèque du Saint-Sépulcre à Constantinople, au milieu d'autres pièces déjà connues, et en publia le texte vers la fin de 1883. L'émotion fut vive dans le monde savant; car la *Didachè*, citée fréquemment par les écrivains ecclésiastiques, était perdue depuis des siècles sans qu'on eût aucune raison particulière d'espérer la retrouver. Aussi les travaux au sujet du nouveau document ont-ils surgi avec une remarquable abondance, à la suite de l'édition, munie de l'*apparatus* critique et littéraire le plus complet, qu'avait publiée pour la première fois l'auteur même de la découverte. Ici même se place un incident piquant. Tandis que l'Allemagne, la France et l'Angleterre consacraient de solides travaux à l'écrit nouvellement découvert, les États-Unis d'Amérique étaient pris d'une espèce de fièvre. Les principales sectes protestantes s'imaginaient, en effet, tirer de ce vénérable document des arguments favorables à leurs prétentions respectives; c'est ainsi que la passion ecclésiastique sert parfois de véhicule à l'histoire littéraire. Mais, tandis que partisans et adversaires du baptême des enfants s'ingéniaient à faire simultanément et contradictoirement déposer en leur faveur la *Didachè*, le grand public en apprenait au moins le nom, et des savants plus indépendants entreprenaient de se rendre compte à la fois de son origine et de son véritable caractère.

M. Paul Sabatier, au moment d'entreprendre sa propre étude, s'est

1. In-8, 165 pages.

enquis avec le plus grand soin de tout ce qui avait été écrit avant lui sur le même sujet. Son travail se présente ainsi à nous dans des conditions exceptionnellement favorables. Il comprend d'abord le texte grec et la traduction française de la *Didachè* accompagnée de notes abondantes, puis une étude historique et critique où sont abordées et résolues les principales questions soulevées par cette sorte de catéchisme de la première Église.

C'est bien, en effet, ce terme de catéchisme qui caractérise le plus exactement le court écrit, dont le titre complet est : Enseignement du Seigneur transmis par les douze apôtres aux nations, et dont le texte grec, dans le volume même de M. Sabatier, ne remplit pas plus de huit pages. On peut l'appeler aussi un Manuel de la religion chrétienne.

La *Didachè* comprend d'abord un résumé de l'enseignement, puis une sorte de liturgie et de discipline. La catéchèse occupe les six premiers chapitres; que l'on en considère, soit le fond, soit la forme, on est frappé par le caractère tout judaïque de cet enseignement. « Par le fond comme par la forme, dit M. Sabatier, la catéchèse de la *Didachè* semble se rattacher au courant purement palestinien. » La série des préceptes s'ouvre par la comparaison des deux voies qui s'ouvrent devant l'auditeur, celle de la vie et celle de la mort. Le dernier chapitre de l'ouvrage reviendra à cette comparaison en nous faisant voir le point d'arrivée de ces deux voies, pour les méchants la mort, c'est-à-dire l'anéantissement, pour les bons la vie ou plutôt la survivance. Les chapitres VII à XVI traitent successivement du baptême, des jeûnes et de la prière, de l'eucharistie, de diverses questions de discipline ecclésiastique, de l'assemblée du dimanche, des évêques et des diacres, enfin, des choses finales. Nous avons donc, en gros, dans ce traité, d'une part un enseignement de morale religieuse, de l'autre des indications relatives à l'organisation de l'Église. Ce sont ces seconds qui ont particulièrement intéressé les auteurs antérieurs à M. Sabatier comme celui-ci même. Le sujet était trop controversé pour qu'on n'accueillît pas avec avidité des renseignements nouveaux sur ce point; il était à craindre, d'autre part, qu'on ne se laissât aller à la tentation de tirer à soi les déclarations de la *Didachè* ou de s'y dérober en diminuant leur autorité, si elles contrariaient les idées adoptées par tel ou tel.

M. Sabatier, qui a su se mettre au-dessus de ces considérations de secte et aborde avec une grande indépendance les questions soulevées par la *Didachè*, n'en défend pas moins, sur l'origine et la date de ce document, une opinion extrême, à laquelle il est douteux que la critique arrive à se rallier. D'après lui, la *Didachè* est un document chrétien d'une antiquité qui peut rivaliser, non pas même avec les plus récents écrits du Nouveau Testament, mais avec les plus anciens, c'est-à-dire avec celles des épîtres de saint Paul qui précèdent la grande activité missionnaire de l'apôtre des Gentils. Bien que M. Sabatier ne l'ait dit nulle part expressément, nous ne croyons pas dépasser

sa pensée en assurant qu'au fond il place la composition de l'écrit qu'il étudie vers l'an 50, c'est-à-dire avant le Nouveau Testament, tandis que d'autres rejettent le même écrit jusqu'à la fin du second siècle de de notre ère. L'écart, on le voit, est considérable.

Ce qui a frappé M. Sabatier et l'a engagé à reculer jusqu'aux origines chrétiennes elles-mêmes la composition de la *Didachè*, c'est d'abord le caractère judaïque de ce traité; c'est, en second lieu, l'indécision des tendances dogmatiques et ecclésiastiques, qui lui a paru caractériser une époque antérieure à l'éclosion des luttes de parti dans la naissante Église. « Le caractère de l'enseignement catéchétique contenu dans la *Didachè*, ses rapports avec un manuel de l'histoire évangélique différent de nos synoptiques; la simplicité des rites du baptême et de l'eucharistie, les charges ecclésiastiques commençant à naître à côté des dons spirituels, la netteté des espérances finales et par-dessus tout le caractère judaïque du document, tout cela nous a ramené à la période des origines, où la pensée chrétienne, encore incertaine, formait plutôt une tendance du judaïsme qu'une religion nouvelle. » Il me paraît bien que, malgré son évidente impartialité, le traducteur de la *Didachè* subit ici l'illusion de ce christianisme « sans dogmes et sans miracles » dont le protestantisme libéral a inutilement prétendu retrouver la figure dans les documents authentiques de la primitive Église. Cela ne résulte-t-il point avec évidence des lignes suivantes : « Pourquoi vouloir faire de la *Didachè* un document émané d'une secte à part, de je ne sais quelle tendance inconnue jusqu'ici? Ne rentre-t-elle pas très bien dans le développement de la doctrine et de la pensée chrétienne? Tous les arguments psychologiques ne nous avaient-ils pas révélé à l'origine un christianisme d'un ton tout pratique, sans spéculation, ni métaphysique? Pourquoi la *Didachè* n'en serait-elle pas le monument? » Et l'écrivain, sans s'apercevoir qu'il cède à des considérations de pur sentiment en un terrain où il faudrait soigneusement s'en garder, ne craint pas d'ajouter : « Qu'on veuille bien le remarquer! nous avons là un *manuel ecclésiastique*. Ce n'est pas le premier venu, fût-il apôtre ou disciple, écrivant un ouvrage de circonstance, c'est l'Église qui se donne un catéchisme, une liturgie, une discipline. Ce sont là les livres symboliques de la première Église. Or, un ouvrage de ce genre porte forcément sa date. » Et enfin : « La *Didachè* nous fait remonter au moment où la nouvelle foi ne s'est pas encore laissé enserrer dans le réseau d'une hiérarchie; on est encore à l'époque de la religion pure, sans mystères, sans temple, sans prêtres; elle nous montre dans la réalité cette religion laïque après laquelle court le protestantisme, mais qui a tant d'ennemis dans l'habitude que l'on a prise de considérer le clergé comme résumant l'Église, dans la paresse des fidèles heureux de s'en remettre à la décision de leurs directeurs et, faut-il le dire? dans l'ambition des conducteurs spirituels, qui sont souvent bien heureux de former une classe à part. »

Dans quelques années, M. Sabatier ne pourra s'empêcher de sourire

lui-même des conclusions excessives que lui ont dictées un enthousiasme junévile et la satisfaction d'offrir pour la première fois au public français avec un *apparatus* complet l'œuvre si intéressante découverte par Mgr Bryennios. Il renoncera alors à préférer la *Didachè* au Nouveau Testament et il se contentera de la placer à côté de plusieurs des écrits qui composent celui-ci comme un des textes les plus importants qui puissent nous renseigner sur les caractères et l'organisation de l'ancienne Église chrétienne. Quelle que soit la vue à laquelle la critique doive s'arrêter définitivement en ce qui touche l'origine et la date de composition de l'*Enseignement des douze apôtres*, fin du premier siècle — ce qui serait en tout état de cause la date la plus ancienne qu'on pût admettre — commencement, milieu ou fin du second siècle, c'est là un écrit d'une haute valeur, et le travail de M. Sabatier, en négligeant ce que nous avons signalé d'exagéré dans son jugement final, est de nature à en donner une idée à la fois très exacte et très complète.

A côté de l'œuvre française si recommandable que nous venons d'apprécier, nous plaçons volontiers l'étude, beaucoup moins étendue, qui nous arrive de Rome, et qui est due à la plume de M. Alexandre Chiappelli [1]. On y trouvera la traduction en italien de la *Didaché*, accompagnée de notes critiques et précédée d'une préface, courte mais substantielle. L'auteur nous annonce que ce ne sont là que les prémices d'un travail plus étendu. M. Chiappelli, comme M. Labanca, se plaint de l'indifférence de ses concitoyens pour les études de critique religieuse; l'exemple qu'ils donnent l'un et l'autre, en montrant une connaissance aussi solide des travaux de l'érudition étrangère, n'en est que plus méritoire. Nous sommes convaincus que les efforts de ces estimables savants, non moins que leur persévérance, seront récompensés par l'estime que de pareilles études rencontrent dans un cercle de plus en plus étendu.

C'est de l'autre côté de l'Atlantique que M. Réville nous entraîne en onus offrant le tableau, à la fois animé et nourri, des *Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou* au moment de la conquête espagnole [2]. Ce volume fait suite aux *Religions des peuples non civilisés*, travail absolument réussi, où la patience et l'art de l'auteur ont été couronnés d'un plein succès. M. Réville avait antérieurement donné, comme préface à l'histoire générale des religions qu'il se propose de publier en notre langue, des *Prolégomènes*, abordant et discutant les principales questions de méthode.

Le plan que M. Réville s'est tracé et dont les premières assises sont seules en place, comporte une sorte de progrès dans l'évolution des idées religieuses, l'auteur nous faisant passer des états inférieurs de la religion à des formes de plus en plus développées, de plus en plus élevées. Ce propos, qui a l'avantage de donner un lien à des faits que la

1. In-8, 19 pages. Extrait de la *Nuova Antologia*.
2. In-8 de XIII et 413 pages.

réalité sépare absolument les uns des autres, n'est pas non plus sans quelque inconvénient. Il y a, en effet, une sorte de fiction à rétablir, au moyen d'organismes empruntés à des époques et à des civilisations absolument différentes, le processus par lequel on imagine que les religions supérieures ont dû nécessairement passer pour s'élever des formes grossières de leur enfance aux notions les plus sublimes de leur maturité.

En publiant aujourd'hui les *Religions du Mexique, etc.*, dit M. Réville, « nous nous conformons à la règle que nous nous sommes imposée dès le début. En effet, ces religions américaines reposent immédiatement, comme on le verra, sur le sous-sol que nous avons tâché de décrire dans l'ouvrage précédent. Brusquement supprimées par la conquête espagnole, quand elles pouvaient se promettre encore des siècles de floraison et de développement, étroitement rattachées à un état d'esprit depuis longtemps dépassé dans le reste du monde civilisé, elles ont pour nous un intérêt de premier ordre. Mieux que les religions plus développées de l'ancien monde, elles nous montrent à quelles lois et à quelles préoccupations l'esprit humain obéit quand il tâcha de s'élever au-dessus des incohérences et des grossières naïvetés des religions de son enfance. Elles nous éclairent par conséquent sur les procédés qu'il dut suivre dans les contrées où un état de civilisation plus compliqué, joint au défaut des documents, ne nous permet pas d'étudier avec la même sécurité les conditions et l'enchaînement des croyances religieuses antérieures à l'histoire proprement dite. »

« Il est très instructif, conclut M. Réville, de constater sur ce champ spécial et isolé l'identité des lois qui ont présidé partout au développement religieux. » Sans insister sur une question de méthode qui demanderait de sérieuses réserves, réserves que les productions ultérieures du savant professeur d'histoire des religions au Collège de France nous donneront sans doute l'occasion de renouveler et d'accuser, abordons sans plus tarder l'œuvre elle-même.

Nous n'étonnerons personne en disant que M. Réville a fait preuve dans son nouveau volume de la même information sûre et étendue que dans ses précédents ouvrages, qu'il a dépouillé ses sources avec la même patience et une méthode aussi soutenue, qu'il en a exposé les principales données avec le même talent. On pourra être tenté de reprendre après lui, à un autre point de vue, les problèmes dont il a proposé lui-même une solution; mais nul n'aura la pensée de recommencer l'exposé et le dépouillement général dont il a su s'acquitter si parfaitement. Nous signalerons particulièrement les excellentes notices littéraires placées en tête des principaux chapitres sous le titre de *Ouvrages à consulter*.

Les pays dont M. Réville a décrit les anciennes religions forment deux groupes bien distincts, que sépare l'isthme de Panama. Le premier comprend d'abord la région connue aujourd'hui sous le nom collectif d'Amérique centrale, puis la région mexicaine. Le second groupe inté-

resse, dans l'Amérique du Sud, les régions correspondant au Chili, au Pérou, à la république de l'Equateur et à la Nouvelle-Grenade ou Colombie. « Le fait historique prédominant dans les deux groupes dont nous venons d'énumérer les parties composantes, remarque M. Réville, c'est que ces pays furent le théâtre de la civilisation indigène du nouveau monde. Cette assertion n'a rien d'exagéré. Si nous nous reportons à ce que nous avons dit ailleurs des conditions et des marques de la civilisation, nous devrons convenir qu'on ne saurait refuser ce caractère à l'état social des populations de l'Amérique centrale, du Mexique et du Pérou à l'époque où les Européens en firent la découverte. Cette civilisation, bien que présentant des lacunes, était déjà très avancée au point de vue de l'organisation politique et du bien-être matériel des populations. Elle devançait même, à certains égards, la civilisation européenne du même temps. Il en est de même de leurs religions : elles s'étaient développées et systématisées d'une manière qui les élevait bien au-dessus des religions incohérentes, à peine ébauchées, des peuples dits sauvages de deux grandes presqu'îles américaines. Ce phénomène est d'autant plus remarquable que, tout autour de ces peuples d'élite, régnait la plus épouvantable sauvagerie. »

Une question fort intéressante est celle de savoir si cette civilisation était indigène, autochtone, ou si elle provenait d'immigrations venues de l'ancien monde. On a, à cet égard, fait honneur de la civilisation américaine tour à tour aux Chinois, aux Hindous, aux Égyptiens, aux Chaldéens, aux Phéniciens, aux Carthaginois, aux Grecs, voire aux Celtes et aux Israélites. Si toutefois on laisse tomber quelques analogies purement extérieures, on doit avouer que les présomptions se réduisent à peu de chose. M. Réville se prononce résolument dans le sens négatif. Pour lui « la civilisation de l'ancienne Amérique s'est formée et développée spontanément sur le sol même où les Européens la découvrirent ». Il en est de même de leurs religions. « Elles laissent clairement entrevoir le tuf naturiste et animiste dont elles sont l'étage supérieur et qui ne diffère par rien d'essentiel du fonds commun des croyances religieuses dans les deux Amériques », telles qu'elles ont été décrites dans les *Peuples non civilisés*.

Nous ne saurions songer, dans les limites de cette Revue, à donner, si brève qu'elle fût, l'analyse d'une œuvre aussi touffue et aussi compacte. Nous indiquerons donc les têtes de chapitres pour nous rejeter ensuite sur les considérations générales qui terminent le volume. La première partie, consacrée à l'Amérique centrale et au Mexique, comprend huit chapitres : *La civilisation maya-mexicaine; les grands dieux de Mexico; les autres dieux mexicains; le culte mexicain : temples, fêtes et sacrifices; le culte mexicain : le sacerdoce, les couvents, les cérémonies et institutions religieuses; morale, eschatologie et périodes cosmiques; fin de la religion mexicaine; les religions de l'Amérique centrale*. La seconde partie, où il est traité de l'Amérique du Sud, est divisée en six chapitres : *La religion des Muiscas; l'ancien Pérou et*

sa civilisation; les Incas; les dieux du Pérou; culte, sacerdoce et eschatologie; fin de la religion péruvienne.

Toutes ces religions du Mexique, de l'Amérique centrale, de Bogota, de Quito et du Pérou sont considérées par l'auteur comme formant ensemble une même famille, malgré l'absence de lien historique entre les deux continents qui constituent le nouveau monde. « Une même loi de développement, dit M. Réville, a présidé dans ces diverses régions au dégagement d'une mythologie à peu près organisée et d'une religion régulière du milieu naturiste et animiste qui, là comme partout, représente le sous-sol et les assises de l'édifice. » A l'époque de la conquête, c'est au Mexique et au Pérou que cet étage supérieur de la religion américaine était le plus avancé. M. Réville estime d'ailleurs que, si l'invasion espagnole n'était pas venue couper court brusquement à toute évolution ultérieure des religions du Mexique et du Pérou, c'est au Mexique que se rencontraient les plus grandes chances de progrès et de développement religieux. Cependant il reconnaît que la religion des Incas l'emporte sur un point; elle est infiniment plus humaine que « celle dont les Aztecs avaient fondé la prééminence en même temps que leur domination militaire ». M. Réville conteste absolument que l'on puisse tirer de l'examen des religions américaines des arguments en faveur de la thèse fameuse du monothéisme primitif. « On peut s'assurer, dit-il, contrairement au préjugé de beaucoup de chroniqueurs, de missionnaires et d'historiens, qu'il n'y a pas la moindre trace d'un monothéisme primitif qui aurait précédé le polythéisme, où les peuples que nous avons étudiés étaient pleinement engagés au temps de la conquête. Au Pérou comme au Mexique, à Bogota comme dans l'Amérique centrale, l'étage religieux au moment de la découverte repose immédiatement sur le polythéisme incohérent, naturiste et animiste, indéfiniment multiple, que nous avons vu dominer sur toute la terre non civilisée. A chaque instant même, ce polythéisme inférieur, encore inorganique, reparaît à fleur de sol. C'est le côté naturiste qui s'est développé, tandis que l'animisme, la religion des esprits anonymes et mal définis, est resté dans les bas-fonds de la hiérarchie sociale. Le culte du soleil et des astres, des vents et des eaux, a donné l'être à des hypostases, à des personnes engendrées de l'objet naturel, qui sont encore cet objet personnifié, mais qui sont aussi devenues des êtres indépendants, à forme animale et humaine, toujours plus humaine, qui ont, ou peuvent avoir une histoire. De là des dieux héros, fondateurs d'empires et civilisateurs. L'apparition de dieux civilisateurs et organisateurs de l'ordre social, tels que Quetzalcoatl, Bochica, Manco Capac, etc., est une des marques les plus notables du progrès accompli sur la base du naturisme primitif. On ne se laissera pas tromper par les expressions d'hommage absolu que la piété se plaît à employer toutes les fois qu'elle s'adresse à un dieu quelconque. Il semblerait que chacune de ces divinités est reconnue par ses adorateurs comme toute-puissante, incomparable, sans rivale possible. Mais cela prouve

simplement que l'homme n'adore jamais à demi. C'est le trait monothéiste inconscient, inné, de l'esprit humain qui, plus tard et à la suite de nouveaux progrès de la pensée et du sentiment religieux, fera du monothéisme une sorte de nécessité intellectuelle. Il n'en saurait être encore question au moment où nous sommes, et la preuve en est que chaque divinité à son tour reçoit des mêmes adorateurs, le même genre d'hommages, de louanges et d'exaltation suprême. On aura remarqué que, tout en revêtant définitivement la forme humaine, les dieux américains portent encore la trace de leur ancienne nature animale, Uitzilopochtli, celle du temps où il n'était qu'un dieu colibri, Tezcatlipoca les traits qui rappellent l'ancien tapir céleste, Quetzalcoatl les formes du reptile, et j'inclinerais à croire, au vu de leurs symboles d'autorité, que les majestueux Incas avaient traversé une période où leur prétention était de représenter devant les hommes le grand Condor éblouissant dont on les croyait descendus. — C'est ainsi que, sur ce champ obscur, la loi de continuité s'atteste à travers cette masse de phénomènes qu'on serait, au premier abord, tenté de prendre pour les produits de l'imagination capricieuse et de la fantaisie sans aucune règle [1] ».

Avec M. Bourquin et son *Panthéisme dans les Védas* [2], nous quittons à la fois les complications du panthéon américain et les boucheries de ses cérémonies religieuses pour une atmosphère plus sereine, celle de la discussion des textes et de la fixation de leur sens et de leur portée. M. Bourquin, dont nous avons déjà eu l'occasion de louer les travaux, est chez nous un des meilleurs connaisseurs de l'organisation religieuse de l'Inde contemporaine, de ses sacerdoces, des cérémonies de son culte. Aujourd'hui il nous ramène en arrière, mais sa préoccupation reste toute moderne. Son principal objet en prenant la plume semble, en effet, avoir été de donner aux missions chrétiennes, particulièrement protestantes, un avertissement. Il paraît que les missionnaires font généralement fausse route dans leur polémique contre la religion indigène. Ils s'acharnent à réfuter l'idolâtrie, le polythéisme, le fétichisme, tandis qu'ils devraient s'en prendre au panthéisme de la théologie hindoue. M. Bourquin voit dans cette erreur de jugement la principale raison de leur insuccès. Écoutons-le lui-même : « Il est hors de doute que l'Indouisme, soit ancien, soit moderne, avec ses phénomènes naturels personnifiés, avec sa multitude d'êtres divins, de sanctuaires, d'étangs sacrés, de fleuves, de montagnes saintes, d'animaux, d'arbres sacrés, de plantes et de cailloux déifiés, est fondé sur les bases d'un panthéisme raisonné. C'est ce qui nous explique, d'une part, la persistance avec laquelle les Indous sont restés fidèles à leur religion et cela malgré les siècles, malgré les influences contraires, malgré la longue persécution de feu et

1. Nous insisterons, de nouveau, auprès de M. Réville, pour qu'il mette des titres courants au haut des pages.
2. In-8, 117 pages.

de sang qu'ils ont subie de la part des musulmans, et ce qui nous fait comprendre, d'autre part, les énormes difficultés que l'on éprouve, plus que chez aucune autre nation, à christianiser les peuples de l'Inde, et parmi eux surtout ces castes élevées des « deux fois nés » qui, connaissant tous, plus ou moins, la vraie teneur de leurs livres sacrés et le fond de leur philosophie, résistent plus facilement aux doctrines nouvelles que les castes basses qui savent moins se défendre du reproche d'idolâtrie. — Presque jusqu'à ce jour, continue M. Bourquin, les missionnaires, assourdis en quelque sorte par tant de noms divins et comme aveuglés par un si grand nombre de sanctuaires et d'idoles, n'avaient vu et n'avaient attaqué que le polythéisme et le fétichisme. Ils s'imaginaient, avec bien des orientalistes d'ailleurs, que le panthéisme n'était enseigné que par les traités purement philosophiques, qu'il n'était le partage que des hommes instruits et des ascètes, et que le peuple était polythéiste et même grossièrement idolâtre et fétichiste. Les Indous, se sachant calomniés et méconnus, haussaient tout simplement les épaules du haut de leur philosophie panthéiste. Maintenant que des études sérieuses et la critique des religions de l'Inde nous forcent à reconnaître que le panthéisme indou est aussi vieux que la nation elle-même et que sa littérature la plus ancienne, et qu'il est à la base de tous les livres sacrés, de tous les cultes, de tous les rites, de tous les usages, de toutes les castes, de toutes les sectes religieuses et de tous les systèmes de philosophie, les missionnaires éclairés devront nécessairement changer de tactique, et tous leurs efforts devront converger vers une réfutation directe et sérieuse du panthéisme. »

Pour bien faire voir que le panthéisme n'est pas un accident dans l'histoire religieuse de l'Inde, M. Bourquin s'est proposé de démontrer que le livre sur lequel repose tout l'édifice de la littérature sacrée, que les Védas eux-mêmes en sont tout imprégnés. Le plan de cette dissertation, abstraction faite de quelques considérations générales qui l'ouvrent, est le suivant : chapitre I, définition des Védas et de la littérature qui les compose ; chapitre II, démonstration du caractère panthéistique des Védas ; chapitre III, le panthéisme védique comme système.

Nous estimons trop la science de M. Bourquin pour ne pas lui cacher que sa nouvelle publication nous a quelque peu déçu. L'auteur est très au courant du rituel et de l'organisation religieuse de l'Inde actuelle ; il l'est beaucoup moins des travaux de la critique moderne sur les Védas et la littérature sacrée dont ils sont le plus vénérable monument. Les travaux considérables de MM. Barth et Bergaigne, par exemple, pour ne citer que ceux-là, paraissent lui être restés inconnus, ou tout au moins n'en trahit-il nulle part l'usage. Il semble qu'il en soit demeuré au point qu'avaient atteint les études relatives à l'Inde il y a un demi-siècle, avant le renouvellement complet que la jeune école leur a fait subir. Ce n'est pas seulement la transcription généralement adoptée qui nous reporte à une phase dépassée de la science, c'est la terminologie tout entière. Ainsi M. Bourquin parle constamment de la prétendue

physiolâtrie des Védas ; ce terme, tombé en désuétude, semble correspondre pour lui à ce que l'on désigne plus volontiers et à ce qu'il désigne lui-même à plusieurs places par les mots d'idolâtrie et de fétichisme ou simplement de polythéisme. Dans les nombreuses citations qu'il nous donne des textes védiques, il a recours à la traduction de Langlois, que tous les savants déclarent inutilisable ; il est vrai qu'il la corrige dans les passages fautifs, mais il eût agi à la fois beaucoup plus pratiquement et plus sagement en se servant de la meilleure traduction anglaise et en la faisant passer dans notre langue. Les quelques généralités enfin par lesquelles il a fait débuter son travail soulèveraient à elles seules plus de points d'interrogation et de critiques qu'elles ne tiennent elles-mêmes de place dans l'ouvrage.

Si nous faisons abstraction de ces remarques, qui ôtent au nouveau livre de M. Bourquin une partie de la valeur scientifique que nous aurions aimé à lui reconnaître, nous constaterons, en revanche, que ses vues, qui reposent sur une étude sincère et personnelle des textes, sont généralement justes. Ainsi, son témoignage absolument indépendant — trop indépendant, à notre gré, puisqu'il ne tient pas suffisamment compte des recherches d'autrui — sur plusieurs questions d'un haut intérêt sera accueilli avec une déférence méritée. M. Bourquin ne tombe absolument pas dans les exagérations où l'on s'est longtemps laissé entraîner quant à la date et à la chronologie des écrits védiques. Il les rajeunit sans hésitation. « Quant à l'époque de la rédaction des différentes parties de la littérature sacrée des Indous, déclare-t-il avec grande raison, soit des hymnes, soit des Brâhmanas ou des Upanischads, je me garderai de la fixer ; car, en l'absence de toute donnée historique dans la littérature de l'Inde, on nuit plus à la science chronologique en imaginant des dates fondées seulement sur des probabilités, que si l'on avait la patience d'attendre la découverte de points d'appui plus précis. Le dogmatisme avec lequel on a fixé l'âge respectif des hymnes (1100 à 1200 av. J.-C.), des Brâhmanas (800 av. J.-C.) et des Upanischads (600 av. J.-C.) n'a qu'un tort, celui de reposer sur des périodes tout à fait imaginaires et qui n'ont aucun fondement scientifique. » On ne saurait mieux dire. En rajeunissant les Védas, M. Bourquin se trouve d'accord avec les tendances qui prévalent dans la jeune école. Il ne trouvera pas non plus grands contradicteurs sur le fond même du sujet, à savoir que la philosophie religieuse du Brâhmanisme est essentiellement panthéiste. Seulement, s'il paraît utile de l'enseigner aux missionnaires, comme l'indique M. Bourquin, on ne saurait prétendre que l'assertion elle-même et sa démonstration puissent passer pour nouvelles dans les cercles savants. Nous ne laissons pas non plus d'être quelque peu inquiets de l'application à la philosophie de l'Inde des divisions adoptées par le langage de l'école, telles que celles de panthéisme *ontologique*, de panthéisme *matérialiste*, de panthéisme *psychologique*, de panthéisme *mystique*. Il n'y manque que le panthéisme *purement idéaliste* ; M. Bourquin l'a cherché vainement, et, ne

l'ayant pas trouvé, il a cherché ensuite pourquoi il ne l'avait pas trouvé; plus heureux cette fois, il a découvert la raison de l'absence du panthéisme « idéaliste » dans cette circonstance, que la « substance unique » est à la fois matérielle et spirituelle. M. Bourquin tire de son examen des textes cette conclusion, déjà indiquée plus haut, que « les Védas, même dans ce qui est regardé comme leur partie la plus ancienne, les hymnes du Rig, loin d'être l'expression d'un polythéisme simple et naturel, d'une *physiolâtrie* qui serve à expliquer la genèse naturelle de l'idée de Dieu par la crainte et la vénération des phénomènes de la nature, sont purement panthéistiques et accusent, au temps où ils furent chantés, des systèmes de philosophie déjà parfaitement constitués. » Si nous laissons de côté l'emploi d'une terminologie dépassée, nous constatons volontiers que le fond du sentiment de M. Bourquin s'accorde avec les conclusions préconisées dans ces derniers temps par la critique. Dans le curieux essai de systématisation du panthéisme védique qui forme la dernière partie de l'ouvrage, M. Bourquin se rencontre encore avec une thèse récemment soutenue, à savoir qu'entre le Brâhmanisme et le Bouddhisme il n'y a nullement l'opposition, le contraste absolu qu'on a voulu constater. Si l'intention du savant sanscritiste est de poursuivre ses travaux sur le champ de la littérature sacrée ancienne de l'Inde, nous prenons la liberté de l'engager à se familiariser tout d'abord avec la production scientifique des dernières années, qui, particulièrement dans notre pays, a pris une si grande importance, représentée qu'elle est par MM. Barth, Bergaigne, Senart, etc. Ayant ainsi affilé et — si j'ose m'exprimer de la sorte — *modernisé* l'outil de forme un peu antique dont il se sert, M. Bourquin prendra une place très honorable dans la phalange de nos indianistes les plus distingués.

C'est une excellente idée qu'on a eue de transporter en notre langue les *Études* de sir Alfred Lyall *sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient* [1], particulièrement de l'Inde. L'auteur, lieutenant-gouverneur des provinces du nord-ouest de l'Inde, a appliqué sa haute curiosité servie par des facilités exceptionnelles d'information aux questions d'organisation religieuse. Aussi son œuvre a-t-elle obtenu le plus grand succès en Angleterre; elle sera accueillie chez nous également avec un réel intérêt. « Huit des présentes études, dit sir A. Lyall lui-même, se rapportent à l'Inde; elles sont, en grande partie, le résultat d'observations personnelles et de relations directes avec le peuple de certaines provinces. Une étude est consacrée à la Chine, pays dont l'auteur n'a aucune connaissance immédiate. Mais comme elles se ressemblent toutes par le sujet, en ce qu'elles traitent également du caractère et de la complexion que présentent aujourd'hui la religion et la société dans ces contrées lointaines, peut-être voudra-t-on bien leur reconnaître quelque utilité pour l'étude générale des idées et des institutions asiatiques; car, dans toute l'Asie, partout où l'état de la société

1. In-8, XLIV et 534 pages. Thorin.

n'a pas été clairement transformé par des influences européennes, il existe une ressemblance fondamentale dans la condition sociale du peuple, dans son niveau intellectuel et dans ses habitudes de pensée. Et quoique l'Inde soit, à plus d'un égard, une contrée particulière, isolée et séparée du reste du continent par un large rempart de montagnes souvent infranchissables, de telle sorte qu'on ne puisse la rattacher ni à l'Asie orientale, ni à l'Asie occidentale, pourtant elle possède, à raison de son extraordinaire variété de peuples, de croyances et de mœurs, une profonde affinité avec les pays tout différents situés de part et d'autre. Elle partage beaucoup à la fois du caractère religieux de l'Asie occidentale, dont elle a reçu l'Islamisme, et de l'Asie orientale, à laquelle elle a donné le Bouddhisme, produit de la théosophie hindoue; elle a de plus conservé des spécimens de presque tous les stages indiqués dans l'histoire de la politique orientale et franchis par le développement des sociétés asiatiques. Aucune contrée de premier ordre en Asie ne pourrait rémunérer au même point l'explorateur; or, elle est précisément la partie de l'Asie où les Européens ont incomparablement les meilleures chances d'observations exactes et continues. » Comparant le rôle de l'Angleterre aux Indes et, d'une manière plus générale, en Asie à celui qu'a rempli Rome dans l'ancien monde, sir A. Lyall croit que la connaissance de l'Inde moderne nous ouvre l'intelligence de l'antique Europe. « Nous commençons, dit-il, à respirer la véritable atmosphère religieuse des vieux âges et à imaginer leur aspect politique. Nous voyons le polythéisme indien couler de sources semblables à celles qui produisirent les croyances et cultes de l'Europe préchrétienne; nous le voyons prendre leurs formes, et nous comprenons plus nettement la situation d'un grand empire tel que le crée l'intervention d'un peuple éminent par la civilisation et par les armes au sein de communautés instables et arriérées. »

Parmi les études insérées au premier volume, nous signalerons comme particulièrement intéressantes au point de vue religieux les suivantes : *La religion dans une province de l'Inde; Origine des mythes divins dans l'Inde; Sorcellerie et religions païennes; la situation religieuse de l'Inde.* On y trouvera partout, à côté de détails précis et empruntés à la réalité, des vues tour à tour ingénieuses et élevées. Quant à l'avenir du Brâhmanisme, sir A. Lyall défend contre M. Max Müller l'opinion que celui-ci, « en tant que religion, n'est rien moins que mort ou même moribond, alors que des multitudes nombreuses sont constamment introduites dans son enceinte. » Nous nous arrêterons un peu plus aux vues énoncées dans les deux premiers des chapitres dont nous venons d'indiquer les titres.

Dans son étude sur *la religion dans une province de l'Inde*, sir A. Lyall a choisi une région déterminée pour en décrire et en caractériser les tendances religieuses. « J'offrirai ainsi, je le crois, ainsi s'exprime-t-il, un bon échantillon de ce qu'est en moyenne l'hindouisme dans son ensemble, comme le serait un seau d'eau puisé dans un étang. »

Il ne s'agit pas bien entendu de dessiner les figures célèbres de la théologie brahmanique, non plus que de raconter les grands mythes et les fables héroïques communes à l'Inde entière. « En effet, la doctrine du brahmanisme, avec tout son appareil de cérémonial, avec ses sectes orthodoxes ou hétérodoxes, fleurit en cette province particulière à peu près comme en toute autre, » et l'intérêt d'une pareille exposition serait médiocre. « Mon but, dit l'auteur, est de chercher si l'on ne pourrait ordonner les diverses notions superstitieuses et les formes d'adoration qui tombent sous l'observation journalière dans un district de l'Inde, de manière à jeter quelque lumière sur les théories relatives à la croissance graduelle et au développement successif des religions, suivant des phases qui s'enchaînent. Renfermer, pour cet essai, la sphère d'observation dans les limites d'une seule province est une condition qui ne laisse pas d'avoir ses avantages. » Cette proposition séduisante est développée avec beaucoup d'art dans les lignes suivantes : « En comparant des époques différentes, des sociétés diverses et des hommes placés dans des milieux physiques dissemblables, nous pouvons réunir sans difficulté toutes les espèces et variétés de superstition nécessaires pour équiper nos théories respectives sur l'évolution religieuse. Mainte personne s'est ainsi accoutumée à construire des théories de ce genre à l'aide de matériaux provenant d'une infinie diversité d'habitats ou de races disséminées à travers un long espace de temps. L'avantage de pouvoir opérer notre récolte sur un si vaste champ peut nous tenter parfois d'attribuer aux coutumes et fantaisies de sociétés fort éloignées et très différentes des relations et des connexions plus étroites qu'il n'en existe réellement. Mais, s'il est possible de recueillir dans un seul pays tous les spécimens vivants, leur affinité semblera peut-être plus démontrable, et leur enchaînement ou filiation plus intelligible. En tout cas, les faits actuels se prêtent mieux à une vue d'ensemble et rentrent mieux dans la sphère des recherches exactes, tandis qu'il peut être intéressant (en dehors de toute théorie) d'observer la végétation des croyances apparentées à leurs divers degrés de croissance, grandissant à l'ombre des grandes traditions et des allégories orthodoxes du brahmanisme. »

On ne saurait s'engager avec plus de circonspection dans le chemin, semé de fondrières, des origines religieuses. Si ce n'était abuser de l'espace dont nous disposons à cette place, nous suivrions volontiers l'auteur dans son essai de classer « les différentes sortes de fétichisme et de polythéisme qui composent la religion populaire du Bérar » — c'est la province à l'étude de laquelle il s'est consacré. Il n'y en a pas moins de douze, depuis le culte de simples morceaux de bois, de pierre et d'accidents de terrains locaux jusqu'au culte des dieux suprêmes de l'hindouisme. L'auteur déclare lui-même qu'il y a forcément de l'empirisme dans l'établissement de ces divisions ; mais, ce qui est du plus haut intérêt, c'est que ce ne sont pas là d'après lui des formes mortes, « débris vermoulus d'une foi supérieure ou d'une superstition infé-

rieure », mais « autant de conceptions vivantes et fertiles d'espèces qui germent constamment et jettent de nouvelles pousses au temps actuel et dans le pays où on les trouve ».

C'est précisément cet état « vivant » de la religion, se manifestant par des créations incessamment renouvelées, qui a encouragé sir A. Lyall à proposer à son tour une explication de la naissance et du développement des mythes divins dans l'Inde par l'application au temps passé des phénomènes qu'il a observés dans le présent. Il combat à cet égard, dans son chapitre intitulé *Origine des mythes divins dans l'Inde*, non moins le scepticisme de Grote, refusant « de considérer les mythes comme fournissant le moindre témoignage sur des questions de fait », que les théories, si à la mode, il y a quelques années surtout, de l'éminent indianiste Max Müller. Nous ne prendrons point la défense de ce dernier, dont les vues nous paraissent avoir engagé les études d'histoire religieuse dans une voie assez dangereuse; nous ne romprons point davantage de lances en faveur de Grote, dont la méfiance nous semble cependant dictée par un sentiment assez juste. Quant au système que préconise, à son tour, sir A. Lyall, et qui est que les différentes formes religieuses ont à leur base la transfiguration de personnages empruntés à la réalité, nous nous bornerons à formuler les plus expresses réserves. Si cette tentative de résurrection de l'evhémérisme offre cet intérêt particulier qu'elle repose sur une connaissance très spéciale de circonstances locales et authentiques, nous ne saurions toutefois nous résoudre à y voir plus qu'une hypothèse ingénieuse, une agréable construction de tête. L'auteur, dans sa préface, s'exprime d'ailleurs à cet égard avec une réserve si pleine de goût, qu'une solennelle protestation serait ici déplacée. Voici la manière très spirituelle dont il excuse sa hardiesse : « Notre second chapitre est, il est vrai, une tentative passablement aventurée pour ressusciter les notions discréditées d'Evhémère au sujet de l'origine des mythes et pour suggérer que quelques-unes des théories récentes sur les sources de la mythologie ancienne ont été poussées trop loin. L'auteur toutefois n'a aucune prétention à l'érudition; il ne réclame d'autre mérite que celui d'avoir analysé et enregistré la croissance visible des mythes dans l'Inde comme un phénomène qui ne peut que jeter beaucoup de lumière sur la genèse des légendes héroïques ou divines de l'antiquité classique, en Europe aussi bien qu'en Asie. Dans ce chapitre, comme en d'autres encore, on expose sommairement la manière dont la faculté créatrice des mythes se répand en procédés qui engendrent le polythéisme par l'élévation graduelle des héros, des saints et des personnages marquants aux honneurs superbes de la divinité. La rapidité avec laquelle se transforme leur histoire réelle et se perd dans les nues leur origine terrestre, l'étendue suivant laquelle s'opère encore de cette façon l'évolution des déités sur une large portion de l'Asie, ne sont peut-être pas suffisamment connues et appréciées même par ceux qui étudient les religions primitives. » Arrêtons-nous ici et répétons qu'on ne saurait s'engager avec plus de

circonspection sur un terrain plus dangereux. Quoi qu'il en soit de ces questions d'origines religieuses, qu'on ferait beaucoup mieux à notre avis d'écarter jusqu'au jour où l'on aura déterminé avec précision le sens et la date des différents documents sur lesquels s'échafaudent les théories les plus divergentes, le livre de sir A. Lyall sera consulté par les hiérographes et les mythologues avec l'intérêt que méritent ses connaissances spéciales, la hauteur de son point de vue, l'art de son exposition [1].

Après avoir tour à tour parlé des premiers temps du christianisme avec MM. Labanca, Stapfer, Sabatier et Chiappelli, visité l'Amérique de la conquête espagnole avec M. Réville, parcouru l'Inde avec MM. Bourquin et Lyall, nous nous rabattrons sur l'époque contemporaine, sur les débats et les mouvements du christianisme et de la philosophie religieuse de nos jours, avec les livres qu'il nous reste à examiner, signés des noms de MM. Leroy-Beaulieu, Barzellotti et R. Perrin.

On ne s'étonnera pas que M. A. Leroy-Beaulieu ait su apporter dans l'examen même de délicates controverses qui touchent au temps présent le souci d'information exacte et l'esprit de curiosité bienveillante et éclairée dont ses divers ouvrages portent la marque. C'est pourquoi son nouveau volume sur *l'Eglise et le libéralisme de 1830 à nos jours* [2] doit trouver place dans une Revue telle que celle-ci. Je vais tout de suite à l'une des questions les plus palpitantes que soulève cet ouvrage : Le catholicisme est-il incompatible avec les libertés modernes? En d'autres termes, est-il possible aux croyants « d'être à la fois de leur Église et de leur temps, de rester citoyens sans cesser d'être catholiques? » M. Leroy-Beaulieu fait d'abord jusquement remarquer que « parmi les catholiques comme parmi les incrédules qui, pour des raisons contraires, soutiennent l'incompatibilité absolue de l'Église romaine et des libertés modernes, il est un mode de démonstration fort en vogue, que beaucoup considèrent comme irréfutable, » mais que, pour sa part, il ne saurait regarder comme suffisant. C'est la démonstration à l'aide de textes et d exemples empruntés aux différentes époques de l'histoire, aux diverses autorités ecclésiastiques, etc. Exemples et textes ont leur importance, particulièrement pour l'époque à laquelle ils appartiennent; ils ne sauraient prétendre à une valeur décisive pour un temps éloigné. « Ils prouveraient pour la théorie qu'ils ne prouveraient pas pour la pratique. Une religion, en effet, dit excellemment M. Leroy-Beaulieu, comme toute chose vivante, se fait pratiquement au milieu où

1. Récemment et à propos d'une leçon, d'ailleurs fort intéressante, de M. Goblet d'Alviella, nous avons dans la *Revue critique* signalé fortement les abus de l'esprit de système qui compromettent l'avenir des études d'histoire religieuse. M. Goblet a aussitôt répliqué à nos observations dans la *Revue de l'histoire des religions*, avec une pointe d'émotion qui nous a prouvé que nous avions frappé juste. Nous reviendrons prochainement et avec plus d'ampleur sur cet important sujet.

2. In-12, xx et 298 pages.

elle vit, alors même qu'en principe elle s'impose de demeurer immuable. » Si aisé qu'il soit d'accumuler les textes de la théologie catholique qui ont proscrit la liberté des cultes, la liberté de penser, la liberté de la presse, il n'est malheureusement pas beaucoup plus difficile d'instruire de la même manière le procès de branches du christianisme qui passent dans l'opinion vulgaire pour avoir été le premier asile de la liberté. Il est impossible, en effet, à n'importe quel historien consciencieux de s'inscrire en faux contre des assertions telles que les suivantes : « S'il fallait déclarer incompatibles avec la civilisation moderne toutes les Églises qui ont repoussé la liberté des cultes et la tolérance de l'erreur, ce n'est pas le seul catholicisme romain qui serait à prescrire, mais bien l'orthodoxie orientale, et l'anglicanisme épiscopal, et le protestantisme dans l'inépuisable fécondité de ses sectes; ce serait, en somme, remarque l'auteur, tout le christianisme, pour ne pas dire toute religion. » Il est regrettable que, poussé par les besoins d'une ardente polémique, on ait méconnu des faits, qui ne font, si l'on veut, honneur à personne, mais n'autorisent point à rejeter sur un seul la faute de tous. « Partout, dit fort justement M. Leroy-Beaulieu, jusque dans les pays célébrés comme le berceau classique des franchises politiques, en Hollande et en Suisse, en Angleterre et aux États-Unis, en république comme en monarchie, les peuples protestants les plus éclairés et les plus passionnés pour la liberté ont, sous l'influence de leur clergé et de leurs théologiens, inscrit dans leurs constitutions des lois draconiennes contre les hétérodoxes, tantôt leur interdisant entièrement le territoire de l'État, tantôt restreignant arbitrairement l'exercice de leur culte, tantôt les réduisant systématiquement à une sorte d'ilotisme civil, les traitant en parias incapables d'occuper les emplois publics. Ainsi ont procédé, et les épiscopaux de la Grande-Bretagne, et les presbytériens d'Écosse, et les puritains de la Nouvelle-Angleterre, et les gomaristes de Hollande, et les calvinistes de Genève, et les luthériens de Suède. Dans la plupart des pays protestants, la liberté des cultes, l'émancipation des catholiques notamment, est de date récente, et, lorsqu'elle lui a été arrachée, le piétisme évangélique s'en est d'ordinaire dédommagé en substituant à l'intolérance de la loi une intolérance non moins vexatoire et tracassière, l'intolérance des mœurs. »

En réalité, l'histoire des institutions politiques fait ressortir que la liberté civile et politique a, dans les pays les plus anciennement en possession du *self government*, en Angleterre, en Hollande, aux États-Unis, en Suisse, précédé la liberté de penser et la liberté des cultes, autrement dit la liberté religieuse. Sous l'influence d'une sorte de processus logique, qui n'est nullement d'accord avec la série réelle et la genèse des événements, on tend à s'imaginer que les diverses libertés publiques sont nées d'une idée abstraite. Rien n'est moins exact. Comme le dit M. Leroy-Beaulieu avec beaucoup de finesse, leur origine est d'ordinaire moins noble, leurs parents plus grossiers; et celles dont la naissance a été le plus humble, celles qui ne peuvent

se glorifier d'être filles de la raison spéculative, ont été jusqu'ici les plus robustes. Presque partout, avant la Révolution française, chez les nations protestantes en particulier, les libertés publiques, au lieu de procéder spontanément de l'idée abstraite du droit, sont sorties du brutal conflit des intérêts et de la lutte des forces sociales... La tolérance, l'égale liberté des cultes n'a nulle part peut-être été le produit spontané d'une doctrine religieuse. » De ce que les peuples protestants se sont plus vite et plus volontiers accommodés de la liberté religieuse que les peuples catholiques, il ne faut pas conclure hâtivement à une opposition de principes, que l'examen de l'histoire ne confirme pas. M. Leroy-Beaulieu conclut la série de ses attachantes et ingénieuses considérations sur la prétendue incompatibilité du catholicisme avec les libertés publiques par la réflexion suivante, à laquelle nous nous rallions volontiers : « En dépit des apparences, l'Église sait au besoin montrer non moins de souplesse que de persévérance. Lorsque la hiérarchie se sera bien convaincue de la vanité de ses regrets d'un passé à jamais évanoui, ni les souvenirs de l'inquisition, ni les décisions des conciles, ni les encycliques des papes ne la retiendront longtemps dans des voies manifestement surannées. On se souviendra que chaque temps a ses besoins et ses méthodes, et l'on sera heureux de découvrir que, pour l'apostolat des âmes, la liberté offre plus de ressources réelles que l'absolutisme. »

Ou peut juger de l'intérêt qu'il y a à suivre dans le livre de M. Leroy-Beaulieu les péripéties de la lutte des principes opposés au sein du catholicisme français des cinquante dernières années. Tous les événements et tous les personnages marquants apparaissent successivement entourés de toute la lumière désirable à leur parfaite intelligence, La Memnais, Lacordaire, Montalembert, l'affaire de l'*Avenir* et l'encyclique *Mirari vos;* les questions d'instruction publique et la campagne pour la liberté d'enseignement sous le règne de Louis-Philippe; le catholicisme sous la révolution de 1848, la loi sur l'enseignement de 1850; le catholicisme sous l'empire, Pie IX, le *Syllabus* et ses diverses interprétations; la question romaine, la réunion du concile et ses conséquences. Quelles que soient les difficultés de la situation, M. A. Leroy-Beaulieu envisage avec confiance la réconciliation du catholicisme avec les libertés publiques. Juge désintéressé d'une cause dont il a étudié les pièces avec une scrupuleuse attention, il voit dans le christianisme un « élément de liberté, parce qu'en tant que force indépendante du pouvoir, il demeure une digue ou une limite à l'absolutisme. » Si l'écueil pour les libertés publiques, comme le pensent plusieurs personnes, est dans « l'omnipotence de l'État, l'asservissement de l'individu, de la famille, de la société par l'État, absorption rendue plus facile et plus dangereuse par l'avènement de la démocratie, par la souveraineté impersonnelle du peuple substituée à l'empire d'un seul », le catholicisme « libéral malgré lui » est dans le cas de redevenir « un facteur de liberté, un agent d'indépendance, un rempart de l'autonomie de la conscience ». Qu'il y

ait ou non de l'illusion dans ces vues, elles n'en contiennent pas moins une grande part de vérité, et M. Anatole Leroy-Beaulieu rend un important service à ses contemporains en remettant sous leurs yeux une page de l'histoire d'hier, dont le préjugé vulgaire méconnaît trop fréquemment le sens et la portée.

C'est à un curieux épisode des manifestations religieuses du temps présent que M. G. Barzellotti s'est attaché, pour sa part, dans l'élégant petit volume intitulé : *David Lazzaretti d'Arcidosso dit* le saint, *ses disciples et sa légende* [1]. Il y a quelques années, le héros de cet écrit, qui s'était mis dans la montagne toscane à la tête d'un mouvement religieux populaire à la fois mystique et social, succombait dans une échauffourée. Cela se passait en 1878. Voisin des faits, M. Barzellotti a compris que leur intérêt dépassait celui de la fixation des responsabilités dans l'issue tragique, dont il a su nous tracer avec un art consommé l'émouvant tableau; en même temps que les tribunaux étaient saisis de cette question secondaire, lui-même s'attachait à recueillir les documents les plus complets en même temps que les plus authentiques sur la curieuse tentative dont la lamentable fusillade d'Arcidosso avait appris l'existence à l'Europe entière. Je ne m'étonne pas, après avoir parcouru cette monographie, que M. Renan ait écrit à l'auteur : « Vous avez parfaitement vu l'intérêt des faits d'Arcidosso et votre livre est un modèle de la manière dont ces sortes d'enquêtes doivent être faites. C'est un document infiniment précieux pour l'histoire critique des religions. » Et M. Renan ajoute à ce jugement, auquel nous souscrivons avec empressement, les considérations suivantes qui constituent la meilleure récompense de M. G. Barzellotti : « Le mouvement galiléen du premier siècle de notre ère et le mouvement ombrien de François d'Assise reçoivent de votre livre de très vives lumières. Pour faire scientifiquement l'étude des religions, il est presque aussi important de bien connaître les tentatives avortées que celles qui ont réussi. Dans le passé, les documents sur les tentatives avortées sont très rares. Un fait de ce genre, se déroulant au grand jour de la publicité et analysé avec le soin et la sagacité que vous y avez mis, constitue un phénomène unique et de la plus haute valeur. »

L'auteur lui-même avait parfaitement indiqué son but dans la courte préface mise en tête de son volume : « Mon intention dans ces pages n'a pas été de ressusciter, moins encore d'exciter à nouveau le sentiment douloureux des faits d'Arcidosso, qui, il y a quelques années, ont eu un si vif écho en Italie et dehors, encore moins d'en faire servir le récit à suggérer des nouveautés religieuses, sociales ou politiques, à la satisfaction de la curiosité et de passions personnelles. Ce livre doit être avant tout une œuvre d'art; il pourra se dire réussi si, outre la représentation fidèle de la réalité et de la vie du *phénomène* qui y est

1. In-18, xv et 322 pages.

décrit, le lecteur trouve matière et raisons de penser, de rechercher, au delà du fait, ses *motifs* religieux, qui sont ceux-là mêmes de la conscience religieuse. — L'année dernière, ajoute M. Barzellotti, en présentant à l'Institut lombard de Milan une partie de ce livre, je lui ai donné le titre de *Contribution à l'embryologie des phénomènes religieux.* » Sur les ruines de la métaphysique ancienne, à laquelle il a cessé de croire, l'auteur voudrait contribuer à élever l'édifice de la *psychologie de l'histoire* appuyée sur des documents humains.

La monographie de M. Barzellotti est un petit chef-d'œuvre en son genre. Le talent du narrateur, le soin donné à la description du paysage où se développent les principales scènes, le rapprochement essayé avec les diverses tentatives mystiques du moyen âge italien, tout cela fait de son étude un des documents les plus attrayants, les plus captivants par places. Il est à désirer que cette œuvre si délicate, si achevée, trouve un traducteur, quand même ce traducteur devrait faire payer son volume plus cher que l'original [1].

Autrement majestueux dans ses dimensions comme dans ses prétentions est le volume de M. Raymond S. Perrin, dont nous devons traduire ici le titre in extenso : *La religion de la philosophie ou l'unification de la connaissance; comparaison entre les principaux systèmes philosophiques et religieux du monde faite en vue de réduire les catégories de la pensée ou les termes les plus généraux de l'existence à un principe unique et d'établir par là une conception véritable de la divinité* [2]. La première partie du volume contient une revue de l'histoire générale de la philosophie selon le plan généralement adopté dans l'enseignement : Commencements de la philosophie grecque, période pré-socratique, les sophistes, Socrate et Platon, Aristote, les cyniques et la nouvelle académie, la philosophie alexandrine, la scolastique et la renaissance, la philosophie moderne (Descartes à Hume), la philosophie allemande, l'éclectisme et la philosophie positive en France, l'école écossaise. La seconde partie est exclusivement consacrée à l'exposé des doctrines de Herbert Spencer et de George Henry Lewes, avec insistance spéciale sur la théorie de la « perception ». La troisième et dernière partie, pendant assez exact de la première, contient le résumé de l'histoire religieuse, depuis les rudiments des superstitions primitives jusqu'à l'état actuel du christianisme, en passant par les religions de l'Égypte et de l'Inde, de Confucius, de Zoroastre et du Bouddha, de la Grèce, de Rome, de la Scandinavie et l'islamisme, par l'hébraïsme enfin et le christianisme. Les derniers chapitres sont consacrés à apprécier l'état présent du christianisme aux États-Unis, à définir la « religion de la philosophie », et à en recommander la cause aux femmes d'Amé-

1. L'élégant petit volume que nous avons sous les yeux et qui contient la matière d'un in-12 ordinaire, fait partie d'une collection elzévirienne économique dont les tomes se vendent 1 franc pièce.

2. Gr. in-8, XIX et 566 pages.

rique, comme contenant le secret de la régénération à la fois de l'individu et de la nation.

Il y a dans ce livre une dépense de travail considérable et en même temps un effort très sincère pour réconcilier la philosophie avec la religion, d'une part; de l'autre, pour trouver une formule qui, dépouillée du mystère et de l'obscurité des solutions qui ont longtemps prévalu, soit directement applicable à la vie morale et au progrès social. Nous recommandons volontiers l'étude du livre de M. Perrin aux esprits qu'inquiètent à la fois le divorce entre les données courantes de la théologie et celles de la philosophie moderne, et l'écart entre les métaphysiques adverses de la religion et de la philosophie et les besoins pratiques, dont la considération de l'état de la société contemporaine et de ses désiderata les plus pressants fait ressortir l'existence et les exigences. C'est une noble tâche que de chercher, à l'aide des données de l'histoire tant philosophique que religieuse et en s'appuyant sur les travaux de la psychologie moderne, une solution au dualisme de la pensée traditionnelle et des nécessités de l'action présente. C'est un beau rêve que d'avoir conçu la formule d'une réconciliation, dont le souci a hanté tant de bons esprits. Est-ce plus qu'un rêve?

En terminant cette Revue, nous ne songerons pas à nous excuser à l'endroit de nos lecteurs des développements qu'elle a pris sous notre plume, mais plutôt à l'égard d'auteurs et de livres d'un réel mérite, de la brièveté avec laquelle nous avons dû présenter leurs œuvres au public. L'année 1885 nous a apporté une récolte aussi variée que savoureuse. Il n'est aucun des dix ouvrages que nous avons analysés qui n'ait sa valeur propre; plusieurs d'entre eux offrent même une importance et un intérêt exceptionnels, qui justifieraient un compte rendu spécial et détaillé. L'impression d'ensemble qui se dégage de l'examen auquel nous nous sommes livré, est celle d'un sérieux progrès dans l'intelligence de questions qui réclament chez ceux qui les abordent l'emploi d'une méthode précise et une grande indépendance de vues.

MAURICE VERNES.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

M. **Berthelot.** LES ORIGINES DE L'ALCHIMIE, 1 vol. in-8; XVII-445 pages. Paris, Georges Steinheil, 1885.

C'est, à première vue, une tâche ingrate que la recherche des origines d'une science. On se heurte à des difficultés de toute sorte, archéologiques, philologiques, historiques, scientifiques; et quand, à force de labeur et d'intelligence, on est arrivé à reconstituer le progrès des idées et des découvertes, on se trouve placé entre l'estime discrète des lettrés, qui vous suivent mal, et l'indifférence des savants, qui disent : « A quoi bon? » Rien toutefois n'est plus injuste, et c'est de quoi l'on commence à s'aviser généralement. D'abord il y a profit pour la science à être éclairée sur ses origines. Non seulement les termes qu'elle emploie trouvent souvent dans le passé leur explication; mais elle prend conscience de sa direction propre, des raisons pour lesquelles elle tourne le dos à telles théories et se confie à telles autres, quand elle connait les longs tâtonnements qui ont précédé sa constitution définitive. Puis il y a un vif intérêt pour l'historien et le philosophe à observer la marche qu'a suivie l'esprit humain dans sa poursuite de la science et de l'empire sur la nature. C'est là un élément précieux de cette connaissance de nous-même, à laquelle la connaissance croissante des choses extérieures n'a rien enlevé de son attrait et de son importance. Enfin il peut arriver que, mieux étudiées dans leurs origines, les doctrines du passé nous apparaissent sous un nouvel aspect, qu'elles se révèlent, non plus comme des essais grossiers et informes, uniquement propres à faire ressortir le progrès accompli, mais comme des œuvres mixtes, où du sein des imaginations des premiers âges commence à germer la conception rationnelle qui sera la science. Et si dans ces doctrines se découvre cet élément qu'on appelle proprement philosophique, je veux dire une tentative, non seulement pour se concilier les choses ou même pour les connaître, mais pour les comprendre, pour les saisir dans leur principe universel et dans la loi primordiale de leur création, il n'est pas improbable que la doctrine ainsi restituée n'acquière un intérêt, non plus seulement historique ou psychologique, mais théorique même, en tant que les conceptions philosophiques, réflexion de l'esprit sur les éléments les plus généraux des choses, sont souvent capables de survivre aux vicissitudes des sciences analytiques.

Ces différents genres d'intérêt se rencontrent au plus haut degré dans le savant et profond ouvrage que M. Berthelot vient de consacrer aux origines de l'alchimie. En même temps qu'il comble une lacune de l'histoire des sciences et de l'esprit humain, ce livre transfigure l'idée de l'alchimie, et démêle, dans l'amalgame d'éléments divers dont se compose cette science imaginaire, une théorie philosophique, encore soutenable aujourd'hui même dans ses principes les plus généraux.

En quoi M. Berthelot modifie l'idée de l'alchimie, c'est ce dont on se rendra facilement compte, si l'on se reporte aux portraits qui en ont été faits jusqu'à nos jours. Bacon ne voyait dans l'alchimie qu'une magie superstitieuse et une routine aveugle. Les alchimistes, disait-il, prétendent fabriquer de l'or sans en connaître le mode de formation naturelle, en allant simplement d'expériences en expériences, au hasard et sans méthode. Ils sont comme les fourmis qui ne savent qu'amasser et jouir, tandis que le vrai savant, pareil à l'abeille qui élabore le suc des fleurs, va des expériences aux axiomes théoriques pour redescendre des axiomes aux expériences. Les empiriques tels que les alchimistes, conclut Bacon, professent des opinions beaucoup plus monstrueuses que celles des rationalistes, parce que leur philosophie est fondée, non plus sur les notions vulgaires, qui, si superficielles qu'elles soient, ont du moins quelque chose d'universel et conviennent en réalité à beaucoup d'objets, mais sur un petit nombre d'expériences restreintes et obscures. La généralisation du faux savant est bien plus arbitraire et vaine que celle du sens commun.

Ce jugement de Bacon est encore, à peu de chose près, celui de nos contemporains.

M. Dumas, dans ses *Leçons sur la philosophie chimique*, professées en 1836 au Collège de France, expose que ce qui caractérise la chimie antérieure à Lavoisier, c'est l'absence de théories. Les Égyptiens, dit-il, chez qui cette science est née, sous la forme de la chimie industrielle, n'avaient su que lier entre elles des observations fortuites, sans remonter à aucun principe. Dans l'alchimie du moyen âge, l'empirisme fut recouvert d'un certain vernis de magie, qui doit être attribué aux influences orientales, mais il ne s'éclaira d'aucune vue théorique. Ce qui, de la sorte, s'est développé utilement parmi ces chercheurs opiniâtres, c'est uniquement l'esprit d'observation et d'expérimentation; et les découvertes très réelles et importantes qu'ont faites les adeptes de l'art sacré et les alchimistes sont proprement un exemple de ce que l'on peut trouver avec le temps par l'effet du seul hasard, sans être guidé par aucune vue philosophique.

Enfin Hœfer, dans son *Histoire de la chimie*, publiée en 1842, distingue trois époques : l'antiquité grecque, laquelle eut l'intuition des causes naturelles et véritables des choses, mais ne sut pas les démontrer; le moyen âge qui, soumis à l'autorité spirituelle, se livra à des spéculations mystiques et remplaça les causes naturelles des Grecs par des causes surnaturelles telles que les démons ou les qua-

lités occultes; et les temps modernes qui, joignant au rationalisme des Grecs la connaissance des méthodes scientifiques, démontrent, là où les Grecs n'avaient fait que deviner. L'alchimie, née au moyen âge, en partage entièrement les caractères. C'est une théorie, mais toute mystique et imaginaire, dans laquelle la production des phénomènes est rapportée à des agents surnaturels. Ainsi juge Hœfer. Aussi a-t-il beau exposer consciencieusement toutes les doctrines des philosophes grecs qui ont quelque rapport à la chimie, il n'en fait aucun usage quand il s'agit d'expliquer la formation des doctrines alchimiques. Ces doctrines, à ses yeux, ne sont autre chose que l'ancien art sacré des Égyptiens, interprété suivant les idées fantastiques du moyen âge.

Empirisme et superstition, voilà, jusqu'à nos jours, tout ce que l'on avait vu dans l'alchimie. M. Berthelot, tout en maintenant ces caractères qu'il détermine d'ailleurs avec plus de précision, trouve que l'alchimie a été en même temps tout autre chose, savoir une philosophie, et que, mélange confus d'empirisme, de mysticisme et de rationalisme, en même temps qu'elle plonge dans le passé, elle tend la main à la science moderne.

Ce n'est pas *a priori* et d'après des vues générales sur la marche de l'esprit humain que M. Berthelot assigne une telle portée à l'alchimie. Il a entrepris d'en rechercher les origines par curiosité de savant et d'érudit, sans idée préconçue; et son premier soin a été de rassembler aussi complètement que possible tous les documents relatifs à son objet. Les travaux auxquels M. Berthelot s'est livré à cet égard doivent être mentionnés avec quelque détail. Non content de recueillir tous les renseignements que pouvaient fournir les ouvrages modernes, tels que les histoires de la chimie de H. Kopp et de Hœfer, et en particulier le mémoire de Lepsius relatif aux métaux dans les inscriptions égyptiennes, M. Berthelot est remonté aux sources, et en a fait une étude approfondie, dont son ouvrage nous expose les détails et les résultats.

Les sources en question sont, outre les témoignages historiques, les monuments alchimiques, papyrus et manuscrits. M. Berthelot n'a omis aucun des textes et monuments qu'il fût possible de se procurer, et ainsi son livre est composé de première main, d'après des documents en grande partie inédits.

Les papyrus grecs relatifs à l'alchimie que nous a légués l'ancienne Égypte, et qui sont conservés dans les musées de Leyde, de Berlin et du Louvre, constituent les documents originaux et les monuments authentiques. Ils datent du IIIe ou du IVe siècle après notre ère. M. Berthelot s'est livré notamment à une étude minutieuse des papyrus de Leyde, trouvés dans les tombeaux de Thèbes. Ces papyrus, peu étudiés jusqu'ici, traitent de magie, d'astrologie, d'alchimie, des alliages métalliques, de la teinture en pourpre et des vertus des plantes. M. Berthelot reproduit plusieurs des textes qu'ils contiennent.

Les ouvrages manuscrits des bibliothèques, en grande partie iné-

dits, présentent avec les papyrus une concordance qui prouve qu'ils ont été écrits à la même époque. Ils constituent une sorte de *corpus* des alchimistes grecs. M. Berthelot a fait une analyse complète des principaux manuscrits parisiens, et il a comparé les textes que nous possédons avec ceux d'un manuscrit de Saint-Marc, à Venise, le plus beau et le plus vieux de tous, remontant à la fin du xe ou au commencement du xie siècle. Il a réussi à déterminer les auteurs de la plupart de ces traités. Il a montré comment ces auteurs se rattachaient à une école démocritaine qui florissait en Égypte vers les débuts de l'ère chrétienne, puis aux gnostiques et aux néo-platoniciens. M. Berthelot fait, à bon droit, grand cas des ouvrages apocryphes. Encore que mis faussement sous le nom d'un auteur illustre, ces ouvrages n'en sont pas moins anciens, et représentent un état de culture qui a existé effectivement. Si l'on parvient à déterminer la date de ces ouvrages et le milieu dans lequel ils ont été composés, ils constitueront des documents *historiques* qui n'auront rien à envier aux textes dits authentiques. C'est ainsi que les ouvrages du pseudo-Démocrite, qui feraient tache dans l'œuvre du grand philosophe rationaliste, ont, par leur contenu, la plus grande importance pour qui recherche les origines de la chimie. Les recettes du pseudo-Démocrite remontent à la fin du IVe siècle de notre ère, peut-être même beaucoup plus haut. Les traités naturalistes groupés autour du nom de Démocrite sont l'une des voies par où les traditions des sciences occultes et des pratiques industrielles de la vieille Égypte et de Babylone ont été transmises aux Occidentaux.

Parmi les textes dont il donne la traduction, M. Berthelot recommande aux historiens de la philosophie un texte de l'alchimiste grec Stephanus exposant la théorie de la matière première d'une manière qui rappelle Platon, et un texte d'Olympiodore, historien grec et alchimiste né à Thèbes en Égypte dans la seconde moitié du IVe siècle, qui relate les doctrines des philosophes ioniens d'après des sources aujourd'hui perdues, et qui les compare avec les doctrines des maîtres de l'alchimie. Olympiodore a sans doute sous les yeux les mêmes documents que Simplicius et les néo-platoniciens, dont le langage est analogue au sien. Nous lisons dans le morceau d'Olympiodore traduit par M. Berthelot que l'eau de Thalès est divine, et qu'Aristote semble rejeter Thalès et Parménide du chœur des physiciens, en tant que l'un et l'autre s'occupaient de questions étrangères à la physique et s'attachaient à l'essence immobile. Si l'on admettait cette assertion, qui à vrai dire n'est confirmée par aucun texte d'Aristote à nous connu, il faudrait attribuer plus d'importance et un sens plus philosophique qu'on ne fait communément au πάντα πλήρη θεῶν de Thalès. Il faudrait faire remonter à Thalès le spiritualisme et le théologisme qui se manifesteront chez Héraclite et chez Anaxagore.

Avec Simplicius et plusieurs autres, Olympiodore donne le principe d'Anaximandre comme intermédiaire entre le chaud et l'humide : assertion intéressante, en ce qu'elle contredit celles de Théophraste, de

Diogène et de Porphyre, lesquelles font l'ἄπειρον d'Anaximandre indéterminé quant à la qualité.

Si M. Berthelot accorde parmi les sources la première place aux textes et traités alchimiques que nous fournissent les papyrus et les manuscrits, il ne néglige pas pour cela les témoignages historiques; mais il s'en sert pour contrôler les résultats de l'étude directe des monuments. Il cite à ce sujet notamment : Pline l'Ancien, Manilius, Columelle, Tacite, Sénèque, Tertullien, Énée de Gaza, Jean d'Antioche, Georges de Syncelle, et une importante encyclopédie arabe écrite vers 850; et il montre que les témoignages de ces écrivains confirment l'authenticité des monuments.

A l'aide de cet ensemble de documents et de témoignages, M. Berthelot traite successivement : 1° des sources ou antécédents de l'alchimie; 2° des personnes; 3° des faits; 4° des théories. Voici les résultats principaux de ses recherches.

Il est exact que l'alchimie, qui se manifeste tout à coup, sans racines apparentes, vers le IIIe siècle de notre ère, se rattache, et aux pratiques industrielles des anciens, notamment des Égyptiens, et aux rêveries mystiques du monde oriental. M. Berthelot détermine avec précision cette double origine.

Les pratiques métallurgiques et les idées de transmutation des alchimistes ont pris naissance dans les industries d'Égypte et de Chaldée relatives à la préparation des métaux et de leurs alliages, des pierres artificielles et des étoffes colorées. Les Égyptiens ont poussé très loin ces industries. Ils paraissent même avoir eu des laboratoires consacrés aux études sur la fabrication des métaux, des verres et des pierres précieuses. Tant par leurs pratiques industrielles que par leurs recherches de laboratoire, ils acquirent la connaissance d'un grand nombre de transformations entre les substances, et de la possibilité pour l'homme d'imiter plus ou moins complètement certains produits naturels. Or, les anciens n'avaient pas cette notion d'espèces définies, de corps doués de propriétés invariables, qui caractérise la science moderne. Constatant la possibilité d'imiter certains corps, on étendait cette possibilité à tous. On arriva ainsi à ne voir entre le métal naturel et le métal artificiel qu'une différence de degré. Ce dernier était un produit imparfait et inachevé, possédant déjà un certain nombre des qualités du métal parfait et naturel, mais manquant encore de quelques-unes. Il ne s'agissait que de compléter l'imitation, pour obtenir de vrai or, de vrai argent, le métal naturel lui-même. Et l'on avait deux moyens de parfaire ainsi l'imitation. D'abord, de même qu'une certaine quantité de matière fermentée, introduite dans telle substance fermentescible, communique son état à la masse entière, ainsi l'or véritable, mis en contact avec l'or approximatif, devait, pensait-on, lui communiquer sa perfection. De là la croyance à la possibilité de doubler la quantité des métaux précieux (δίπλωσις). Le second moyen de reproduire le métal naturel était la tein-

ture. Il s'agissait de teindre les métaux en or et en argent, non superficiellement, à la manière des peintres, mais d'une façon intime et complète. De là l'invention d'un principe colorant ou poudre de projection (ξήριον), qui devint la pierre philosophale.

C'est ainsi que des industries égyptiennes naquit l'idée d'une fabrication réelle des métaux et de la transmutation des substances.

Mais l'alchimie n'est pas seulement un art pratique : c'est une science occulte, qui met au service de l'homme les puissances surnaturelles. A ce point de vue, l'alchimie se rattache aux rêveries mystiques des Alexandrins et des Gnostiques. Née au IIe et au IIIe siècle après J.-C., elle participe des conceptions religieuses et mystiques de cette époque. Nous lisons que les alchimistes rattachaient les origines de leur science à l'Orient : or, la comparaison de leurs croyances avec les religions orientales montre que cette filiation existe effectivement.

Ce sont, selon les traditions orientales, les anges déchus qui révélèrent aux mortels les sciences occultes : sorcellerie, enchantements, propriétés des racines et des arbres, usage des ornements, de la peinture, de la teinture, etc., par où le monde se corrompit et se révolta contre Dieu. Ces anges, est-il dit, mirent à nu aux yeux des hommes les secrets des métaux, et leur firent connaître la vertu des plantes. Ainsi s'expliquait-on les origines de la science. La connaissance des propriétés cachées des choses de la nature, la capacité de transformer jusque dans leur essence spécifique les substances naturelles, ainsi qu'il arrive en apparence dans la préparation des métaux, tout ce qui enchaîne la nature et l'asservit à l'homme, était censé surpasser la puissance humaine et empiéter sur la puissance divine, et était rapporté à l'action d'êtres surnaturels, révoltés contre le créateur. La science était ainsi considérée comme impie : c'était la réalisation, en dépit de la défense divine, de la mystérieuse parole : *Eritis sicut dii*. Or l'alchimie, dès l'origine, reconnaît de même les anges déchus pour ses patrons. Elle a conscience de son orgueil et de sa désobéissance; et c'est en ressentant les joies infernales du péché, que ses adeptes cherchent à s'emparer des forces productrices de la nature.

Si l'on examine dans le détail les éléments mystiques qui abondent dans l'alchimie, on en retrouve sans peine l'origine orientale. Le dieu Hermès Trismégiste, inventeur des arts et des sciences chez les Égyptiens, est aussi l'inventeur de l'alchimie. L'art sacré des Égyptiens, avec son langage énigmatique, religieusement obligatoire, avec ses signes hiéroglyphiques, ses mystères et ses initiations, est déjà l'alchimie. Et, de fait, on constate une parenté entre les écrits pseudo-hermétiques et quelques-uns de nos documents alchimiques. Des deux côtés ce sont les mêmes noms de métaux et les mêmes formules. C'est ainsi que le principe hermétique : « l'or engendre l'or, comme le blé produit le blé, comme l'homme produit l'homme, » se retrouve chez les alchimistes du moyen âge.

Les monuments babyloniens et chaldéens relatifs aux sciences occul-

tes offrent également beaucoup de points de contact avec nos documents. L'œuf philosophique, par exemple, symbole à la fois égyptien et chaldéen, devient, pour les alchimistes, le signe de l'œuvre sacré et de la création de l'univers.

Les influences gnostiques sont particulièrement importantes. Les premiers alchimistes étaient gnostiques. Les écrits alchimistes sont tout remplis de noms, de symboles et d'idées empruntées au gnosticisme. Mentionnons en particulier le serpent Ouroboros, qui se mord la queue, avec l'axiome central : ἓν τὸ πᾶν [1]. Ce serpent était le symbole de l'œuvre, qui n'a ni commencement ni fin. Or il était adoré à Hiérapolis, en Phrygie, par les Naasséniens, secte gnostique. Il y avait une affinité secrète entre la gnose, qui cherchait à lever le voile des allégories pour connaître en esprit et en vérité les mystères du royaume de Dieu, et l'alchimie, qui poursuivait la connaissance des forces cachées de la nature. Cette influence du mysticisme oriental n'est pas seulement empreinte sur la forme extérieure et le langage de l'alchimie : elle en a déterminé en grande partie l'esprit même, à savoir : le caractère théurgique, l'assimilation des forces naturelles à des volontés qu'on enchaîne, la foi inébranlable dans le succès final; le vague d'espérances illimitées qui s'étendaient non seulement à la production des métaux précieux, mais à la guérison de toutes les maladies et même à la prolongation indéfinie de la vie humaine, en un mot la croyance secrète à la possibilité de surprendre la puissance créatrice de Dieu lui-même.

Ainsi l'alchimie, dérivée de l'industrie égyptienne et du mysticisme oriental, est bien un mélange de pratiques expérimentales et de superstitions. Mais on a eu le tort jusqu'ici de n'y voir que ces deux éléments.

Selon M. Berthelot, elle en renferme un troisième de la plus grande importance, savoir un élément philosophique. L'alchimie a été une philosophie, c'est-à-dire une explication rationnelle et naturaliste de la formation des corps; et c'est l'originalité singulière de cette science bâtarde, de réunir et fondre ensemble des éléments aussi hostiles les uns aux autres que l'empirisme industriel, le mysticisme et le rationalisme.

Déjà la formule favorite et comme la devise des alchimistes : « la nature triomphe de la nature », aboutit à une sorte de naturalisme pratique, puisque les forces surnaturelles, s'il en existe, apparaissent dans ce principe comme enchaînées à des phénomènes naturels. Mais ce ne sont pas seulement des tendances inconscientes, c'est tout un corps de doctrines théoriques que l'on rencontre chez les alchimistes; et le caractère philosophique de ces doctrines est d'autant moins douteux qu'on en trouve avec certitude le point de départ chez les philosophes grecs, et en particulier chez Platon.

1. L'ouvrage de M. Berthelot est enrichi de planches où les symboles et signes hermétiques et alchimiques sont reproduits avec une grande perfection.

Cette restitution du côté philosophique de l'alchimie est le point capital de l'œuvre de M. Berthelot; et la valeur réelle et absolue qu'il attribue à l'alchimie ainsi envisagée double l'intérêt de sa découverte.

Les rapprochements qu'il établit entre les textes alchimiques et les monuments de la philosophie grecque ne laissent aucun doute sur l'existence d'un élément philosophique au sein de l'alchimie.

Les principaux auteurs alchimistes : Synésius, Olympiodore, Stéphanus, sont des philosophes proprement dits de l'école néo-platonicienne. Olympiodore et Stéphanus citent les pythagoriciens, les ioniens et les éléates, dont ils connaissent fort bien les doctrines.

Michel Psellus (XIe siècle) se réclame de Platon et de Démocrite, et manifeste un goût de la spéculation désintéressée, et un sens du rationalisme, tout à fait dignes d'un philosophe grec : « Les changements de nature peuvent se faire naturellement, et non en vertu d'une incantation ou d'un miracle, ou d'une formule secrète. Il y a un art de la transformation..... Tu veux connaître le secret de la fabrication de l'or, non pour avoir de grands trésors, mais pour pénétrer dans les secrets de la nature; pareil en cela aux anciens philosophes, dont le prince est Platon. »

Parménide enseignait que tout est un. De même les alchimistes disent : « Un est le tout; par lui le tout est. » Héraclite enseignait que tout se change en feu et le feu en tout, comme l'or s'échange contre des marchandises, et réciproquement. Quoi de plus propre à encourager les alchimistes dans leurs espérances, que cette doctrine de la transmutation universelle! Les quatre éléments d'Empédocle se retrouvent chez les alchimistes. Mais le rapprochement le plus significatif est celui que fait M. Berthelot entre la doctrine alchimique du mercure des philosophes et la théorie de la matière dans le *Timée* de Platon.

Platon admet l'existence d'une matière première, fondement commun et amorphe de toutes les substances particulières. De cette matière procèdent tout d'abord les triangles élémentaires, savoir les triangles rectangles isocèle et scalène; puis, de la combinaison de ces triangles résultent les quatre solides primordiaux, savoir le feu, l'air et l'eau, formés avec l'élément scalène, et la terre, formée avec l'élément isocèle. De cette constitution des solides primordiaux il résulte que les trois premiers peuvent se transformer l'un dans l'autre : seule, la terre reste à part, parce que jamais des triangles rectangles isocèles, unis comme l'on voudra, ne formeront des triangles équilatéraux. Ainsi est fondée, scientifiquement, la possibilité de la transmutation. Platon étend même cette possibilité à la terre, là où il parle avec moins de rigueur. L'eau, dit-il alors, en se condensant, devient terre, et, en se divisant, devient air; l'air, enflammé, devient feu, et, resserré, devient eau. Les corps semblent s'engendrer les uns les autres par un processus circulaire. Et, nul d'entre eux ne se montrant jamais sous la même figure, on ne saurait distinguer radicalement l'un quelconque d'avec les autres, comme étant rigoureusement tel et non tel autre.

L'examen de nos manuscrits montre, dans les théories alchimiques, une accommodation matérialiste de cette théorie métaphysique de Platon. Le principe amorphe et réceptif de Platon, nourrice invisible du devenir, devient le mercure des philosophes : « De même, dit Synésius (mort en 415), commentateur démocritain, que l'artisan qui façonne le bois pour en faire un siège ou un char ne fait que modifier la matière sans lui donner autre chose que la forme; de même le mercure, travaillé par nous, prend toutes sortes de formes. » « Il faut, dit Stéphanus, autre commentateur démocritain (flor. 620), dépouiller la matière de ses qualités, en tirer l'âme et la séparer du corps, pour arriver à la perfection. La nature de la matière est à la fois simple et composée; elle reçoit mille noms, et son essence est une. Les éléments deviennent et se transmutent, parce que les qualités sont contraires, et non les substances. » Geber, le maître des alchimistes arabes au VIII[e] siècle, professe qu'on ne saurait opérer la transmutation des métaux, à moins de les réduire à leur matière première. Nul doute que ces idées ne viennent de la philosophie grecque. Nous retrouvons ici, sous une forme matérialiste, cette doctrine classique de la substitution des formes substantielles au sein de la matière, que l'Église chrétienne, vers la même époque, adaptait à l'explication du mystère de l'eucharistie.

L'alchimie a donc été une philosophie, non sans doute primitivement et par elle-même, mais grâce aux doctrines grecques qu'elle s'est assimilées. Il en a été de l'alchimie comme de toutes les doctrines du moyen âge fondées sur l'autorité et la tradition. Sous l'influence persistante de la culture hellénique, un besoin de comprendre et d'allier la raison à la foi s'est développé dans les intelligences; et c'est, naturellement, à la philosophie grecque que l'on a demandé les moyens d'élaborer les dogmes dans un sens rationaliste. L'alchimie, elle aussi, a cherché et trouvé chez les philosophes grecs la justification rationnelle de ses pratiques et de ses espérances. Elle s'est emparée de quelques doctrines ioniennes et platoniciennes où elle voyait une analogie avec ses propres maximes, et elle les a adaptées à ses croyances traditionnelles. De là est résulté un système d'idées sur la constitution des corps en général, qu'on peut à bon droit qualifier de philosophie. Selon cette théorie, la matière est une, en même temps que corporelle : les qualités s'y appliquent comme des réalités distinctes, et la différencient. La transmutation est possible, en tant que l'on peut dépouiller plus ou moins complètement une substance donnée des qualités qui la caractérisent, mettre à nu la matière première, et revêtir cette matière de qualités nouvelles. Les substances peuvent ainsi se changer les unes dans les autres suivant un processus circulaire, qui revient au point de départ.

Cette philosophie, dit M. Berthelot, en soi et pour le temps où elle a a été professée, n'était nullement absurde.

Dans sa conception du simple et du composé, elle reposait rigoureu-

sement sur l'observation. Des métaux et de leurs oxydes, en effet, ce sont ceux-ci qui sont donnés et stables, ceux-là qu'il faut fabriquer et qui sont instables. La première interprétation des phénomènes devait donc être de considérer les oxydes comme élémentaires et simples, les métaux comme composés et produits. Ne voyons-nous pas, aujourd'hui encore, une école psychologique tenir les sensations pour simples et les idées pour composées, par cette raison que les sensations sont données, tandis que les idées se forment des sensations?

De même, l'idée d'une rotation indéfinie dans les transformations est parfaitement conforme à l'expérience. C'est un fait que, soumis à l'action du feu ou des réactifs qui les ont fait apparaître, les métaux s'évanouissent, pour donner naissance à de nouvelles substances, pareilles à celles d'où ils étaient sortis.

Cependant, ces deux parties de la doctrine alchimique ont été ruinées par les découvertes de Lavoisier. Par la considération du poids, Lavoisier a été amené à concevoir le simple et le composé à l'inverse des alchimistes. Plus léger que l'oxyde de fer dont on le formait, le fer était plus simple. L'idée de la rotation a disparu également, nos corps simples constituant des limites que la nature, à notre connaissance, ne franchit pas. La doctrine classique des qualités réelles, déjà condamnée spéculativement par Descartes, a ainsi succombé devant l'expérience elle-même, pour faire place à la doctrine des corps simples, caractérisés par leurs équivalents ou par leurs poids atomiques. Quand un changement chimique se produit dans les corps, ce n'est pas une qualité qui se substitue à une autre, c'est un composé dont les éléments se séparent, ou des éléments qui se combinent pour former un composé.

Est-ce à dire que, de la philosophie alchimique, aujourd'hui il ne reste rien?

Non seulement il en subsiste l'idée générale d'une explication rationaliste de la formation des corps, ainsi que l'idée d'une fabrication possible de corps semblables à ceux que nous offre la nature; mais le principe suprême et platonicien de toute la philosophie alchimique, la matière une et capable de formes qui se substituent les unes aux autres, n'est nullement entamé par les conquêtes de la chimie moderne. Bien plus, selon M. Berthelot, pour qui veut comprendre les choses en philosophe, au lieu de se borner à énoncer les résultats bruts de l'observation et de l'expérience, pour qui ne se contente pas de notions mal définies et mal conciliées, la théorie alchimique demeure une conception très plausible de la constitution de la matière. Et il montre comment, en partant des différentes théories qui ont cours aujourd'hui, et en poussant plus loin la réflexion, on est amené à la conception d'une matière première commune identique, non isolable, susceptible d'un certain nombre d'états d'équilibre en dehors desquels elle ne saurait se manifester. Rien n'empêche d'admettre que ces états d'équilibre, au lieu d'être comme des édifices composés par addition d'éléments,

offrent, les uns par rapport aux autres, des relations analogues à celles qui existent entre les valeurs multiples d'une même fonction, définie par l'analyse mathématique. Dès lors, un corps dit *simple* pourrait être détruit, comme le disaient les Grecs, alors qu'il ne peut être décomposé, dans le sens ordinaire du mot. Au moment de sa destruction, le corps simple se transformerait subitement en un ou plusieurs autres corps simples, identiques ou analogues à nos éléments actuels. Et les poids atomiques des nouveaux éléments pourraient n'offrir aucune relation commensurable avec le poids atomique du corps qui les aurait produits par sa métamorphose. Seul, le poids absolu demeurerait invariable, dans la suite des transmutations.

Telle est, selon M. Berthelot, la valeur et la portée des idées alchimiques. Dans leurs principes les plus généraux et sous leur forme abstraite, elles peuvent être maintenues aujourd'hui même : elles sont encore satisfaisantes pour l'esprit, et elles ne sont pas en désaccord avec les faits, pourvu qu'on les applique, non aux corps composés que nous avons sous les yeux et aux forces dérivées que nous connaissons, mais aux corps qui se manifestent comme simples, et aux forces élémentaires qui nous échappent.

Il appartenait à un savant, érudit et philosophe, de découvrir et mettre en lumière ces parties ignorées de l'obscure et confuse chimie du moyen âge. Curieux des vieux textes et capable de les déchiffrer par lui-même, M. Berthelot a connu beaucoup plus complètement qu'on n'avait fait jusqu'à lui les documents relatifs à l'alchimie. Savant, il était en mesure, non seulement d'en comprendre la lettre, mais de les interpréter, de reconnaître, sous les noms mythologiques et les symboles, les corps auxquels les alchimistes avaient eu affaire, les opérations auxquelles ils s'étaient livrés, les résultats positifs qu'ils avaient obtenus. Philosophe, il n'a pas condamné l'alchimie sur ses apparences; il s'est demandé si, en elle comme en la plupart des antiques créations de l'esprit humain, les rêveries de l'imagination ne recouvraient pas une raison naissante; il a trouvé qu'effectivement les principaux d'entre les alchimistes avaient appelé à leur aide les maîtres de la philosophie grecque, pour donner à leurs doctrines un fondement rationnel et naturel; il s'est intéresssé à l'effort de ces ignorants intelligents pour se représenter la constitution des corps d'une manière à la fois conforme aux apparences sensibles et satisfaisante pour l'esprit humain; et il a trouvé que ces vieilles théories comportaient un bon sens, selon lequel elles étaient admissibles aujourd'hui encore.

L'ouvrage de M. Berthelot est un exemple de ce que peut, notamment dans l'étude des choses anciennes, l'alliance de qualités et d'aptitudes diverses, trop souvent séparées chez les hommes d'aujourd'hui. Les œuvres des anciens étaient plus complexes que les nôtres : l'esprit humain n'avait pas encore sacrifié son unité à la diversité apparente de ses objets. Il y a donc péril à ne considérer ces œuvres que de l'un seulement de nos points de vue modernes, soit le point de vue de l'érudit,

soit celui de l'historien, ou du savant, ou du philosophe : on n'en voit alors qu'un côté, que l'on prend à tort pour le tout. A l'objet à connaître doit être proportionnée l'intelligence qui connaît: c'était un des axiomes de la philosophie grecque. Cette proportion entre l'objet et l'écrivain se rencontre dans l'œuvre de M. Berthelot : là est le secret de sa haute valeur.

ÉMILE BOUTROUX.

Gabriel Compayré. COURS DE PÉDAGOGIE THÉORIQUE ET PRATIQUE. — Paris, Paul Delaplane, 467 p., in-12.

Le cours a été professé aux écoles normales de Fontenay-aux-Roses et de Saint-Cloud. Il est divisé en vingt-quatre leçons, douze relatives à la pédagogie théorique, et douze, à la pédagogie pratique. En celles-là, l'étude du *sujet* de l'éducation, c'est-à-dire l'enfant avec ses facultés; en celles-ci, l'étude de l'*objet* de l'éducation, à savoir : les méthodes de l'enseignement, les règles de la discipline; les premières traitent de l'éducation en général, de l'éducation physique, de l'éducation intellectuelle, de la culture de la sensibilité, de l'éducation morale, enfin, de l'éducation esthétique et de l'éducation religieuse; et, dans les autres, il est parlé des méthodes en général, de l'enseignement de la lecture, de l'écriture, des leçons de choses, de l'enseignement de l'histoire, de la géographie et des sciences, de l'enseignement de la morale et de l'enseignement civique, puis du dessin, de la musique, de la gymnastique et des autres exercices, puis des récompenses, des punitions et de la discipline en général. Cette division du cours en deux parties semble heureuse.

Tout au commencement de sa première leçon, M. Compayré distingue entre la pédagogie et l'éducation. « La pédagogie, dit-il, est la théorie de l'éducation, et l'éducation, la pratique de la pédagogie. » La distinction se laisse entendre; est-elle néanmoins si importante qu'il faille comme exprimer le regret que ni M. Marion, à la Sorbonne, ni M. Egger, à Nancy, ni M. Dauriac, à Montpellier, ni M. Thamin, à Lyon, n'aient osé intituler leurs cours : cours de pédagogie? qu'il faille louer M. Espinas, qui professe à Bordeaux, d'avoir eu l'audace, lui, tout seul, de ne pas « reculer » devant cette appellation? Pour lui, il se serait montré également audacieux, et il faudrait l'en louer également? L'emploi d'un mot, juste ou non, d'ailleurs, peut, nous le savons, être quelquefois de conséquence; mais, en l'état, que peut faire qu'on dise : éducation générale, science de l'éducation, ou pédagogie? Ce à quoi l'on doit applaudir, ce n'est pas au choix de telle expression, au lieu de telle autre, pour désigner les cours récemment institués, c'est à cette sorte de révolution : l'institution de ces cours mêmes dans les écoles normales, dans les facultés.

L'auteur peut faire cette objection : un mot a son sens propre, naturel, étymologique, ou bien acquis, et, entre plusieurs termes qui diffèrent, à tout prendre, par « quelque chose de plus qu'une nuance », user de l'un plutôt que d'un autre, afin de désigner un sujet d'études, c'est en même temps délimiter ce sujet. Il ne convient pas, déclare-t-il précisément, au reste, de trop étendre le domaine de la pédagogie, et, parce qu'il confine, par de certains côtés, à celui de la psychologie, à celui de la morale, qu'il a sur eux comme un droit de servitude, de lui adjoindre presque tout ce qui relève de la philosophie.

Faire cette déclaration, c'est blâmer indirectement le professeur émérite qui a enseigné avant lui, à l'école dirigée par M. Pécaut, mais on peut être assuré qu'il ne lui en a pas peu coûté de sortir de sa réserve très habituelle : il semble adresser un reproche à M. Marion qui a recueilli ses leçons, lui aussi; qui, pour les publier, ne pouvait prendre de titres mieux justifiés, en effet, que ceux de *Notions de psychologie appliquées à l'éducation*, de *Notions de morale*, et il semble adresser le même reproche à d'autres professeurs; sa déclaration, toutefois, ne vise pas les personnes, elle a une autre portée, elle est faite pour provoquer la reconnaissance de cette « vérité » : la pédagogie se suffit à elle-même.

Cette « vérité », — qu'il ne formule pas nettement, — il l'aurait induite pour avoir, au moment qu'il travaillait à son *Histoire de la pédagogie*, fait cette remarque que ceux qui se sont occupés d'éducation appartenaient, pour la plupart, à des écoles philosophiques, et ne l'oubliaient pas; que ceux qui se sont occupés de pédagogie ignoraient, presque tous, les doctrines, et ne s'en souciaient guère? Ou bien, préparant ses leçons, et hésitant alors, comme toujours, à prendre parti dans les disputes des philosophes, il aurait voulu justifier à sa propre intelligence ses hésitations, et il en serait venu à tenir pour légitime la résolution de ne point chercher de fondement à sa pédagogie? Nous n'en décidons pas. Les deux mots : éducation et pédagogie, rappellent à son esprit différents soins, évoquent différents noms d'auteurs, cela est hors de doute. Quoi qu'il en soit des motifs, ou mobiles, qui l'ont pu amener à nourrir, sans la confesser, la prétention d'enseigner une sorte de pédagogie indépendante, il ne prouve pas, en enseignant ce qu'il croit bon d'enseigner, qu'il soit un « audacieux ».

Il se garde de critiquer, d'exposer même, les diverses théories émises par les psychologues, les diverses doctrines morales; il se contente, — c'est délibérément, — à propos de la mémoire, de l'imagination, de l'attention, du jugement, du raisonnement, de rappeler ce qu'en ont dit MM. Janet, Perez, et d'autres; pas d'analyses, de simples descriptions; et, touchant la volonté, la liberté, il cite Kant assez volontiers. Mais c'est aussi bien en pédagogie pure qu'en psychologie et en morale qu'il se défend d'indiquer ce qu'il pense, lui; s'il prend grand soin de rapporter toutes les observations des pédagogues, s'il énonce tous leurs préceptes ou conseils, encore ne fait-il qu'opposer l'une à l'autre deux

opinions contraires : Coménius a dit ceci, Rousseau a dit cela, et que présenter l'opinion moyenne comme pouvant bien être la meilleure. Il a les systèmes, tous les systèmes, en trop grande méfiance.

Il n'y a pas, certes, contradiction entre le fait de circonscrire étroitement un sujet et le fait de prouver un esprit assez large pour entendre toutes les solutions des problèmes que comporte ce sujet. Aussi bien cette gêne que l'on éprouve ne vient-elle pas de là; mais on désirerait rencontrer, au moins parfois, quelque opinion un peu personnelle, dût-on la juger fausse. Car, approuver tout ce qu'écrit un auteur, tout ce que dit un professeur, ce n'est point ce dont on a besoin; on veut seulement qu'il affirme et s'affirme. Il donne prise à la discussion? peut-être; parle toutefois, en même temps, avec l'autorité d'une conviction cherchée, et ainsi il intéresse doublement aux questions dont il traite.

La prétention dont nous avons parlé n'est-elle pas vaine? peut-il y avoir une pédagogie indépendante? encore un point sur lequel nous ne voulons pas prendre de décision. M. Compayré s'est appliqué à ne discuter point les théories psychologiques, morales, qui divisent le plus; il n'a pu pourtant s'empêcher d'en aborder quelques-unes.

Un seul exemple. En sa dixième leçon (1re partie), — il s'agit de la conscience morale, — il écrit :

« A l'origine, le bien est ce qui plaît; le mal, ce qui déplaît à l'enfant. Faisons en sorte qu'il ne se plaise qu'à ce qui est bon. Plus tard, le bien est ce que le père et la mère ordonnent; le mal, ce qu'ils défendent. Obtenons que l'enfant aime ou craigne assez ses parents pour se prêter docilement à leur volonté. Plus tard encore, quand l'intelligence est capable de réflexion, le bien, c'est ce qui est utile; le mal, c'est ce qui est nuisible. Mettons le plus possible d'accord le devoir et l'intérêt de l'enfant. A un degré plus élevé enfin, le bien, c'est ce que les hommes approuvent, ce que la loi civile exige; le mal, ce qui est universellement réprouvé. Rendons l'enfant sensible à l'opinion d'autrui ; apprenons-lui à rougir, à avoir honte de tout acte qui encourt le blâme général. Ce n'est qu'au dernier terme de son évolution que la conscience parvient à saisir l'idée d'un bien moral existant par lui-même, conforme à la dignité de l'homme, et qu'il faut pratiquer pour cette seule raison qu'il est le bien. »

Qu'on laisse de côté les recommandations faites, reste une suite d'observations : le bien est d'abord ceci; plus tard, il est cela; et plus tard encore, quelque autre chose. M. Compayré parle de développement de la conscience, de phases de développement : pour lui est-ce dire que les diverses façons, pour l'enfant, d'entendre, à un moment ou à l'autre, le bien et le mal : — d'entendre, car on ne peut employer le mot comprendre, et le mot sentir serait mieux placé, — sont comme des degrés qu'il lui faut gravir pour parvenir à la conscience morale? qu'il y a succession, substitution, l'une à l'autre, de ces façons diverses? que chacune se manifeste nécessairement et dans tel ordre indiqué, ordre de développement nécessaire? Qu'au lieu de suivre ses conseils, un père,

une mère de famille donnant des ordres, raisonnables suivant eux, les donnent toujours de manière que l'enfant puisse arriver à démêler peu à peu, — c'est une illusion au jugement de nombre de penseurs, peu importe, — à démêler qu'ils ordonnent parce qu'ils le *doivent* faire; que, le faisant, ils obéissent à un commandement intérieur, et voilà une autre histoire d'une conscience d'enfant. Mais M. Compayré a voulu, ou à peu près, dire que les objets de l'intelligence et de la sensibilité augmentent avec l'âge de l'enfant, qu'ils augmentent et se diversifient; que l'enfant prend de mieux en mieux conscience de ses pensées, de ses sentiments, de plus en plus conscience de son *lui;* qu'enfin il parvient à se reconnaître une petite personne, à la fois libre et obligée! Cela est possible, et il est possible également que le mot évolution ait été mis dans la phrase seulement pour faire figure.

Après le passage rapporté, ces lignes :

« Avant que l'idée morale se dégage de tout élément étranger, de l'attrait du plaisir, de la crainte ou de l'amour qu'inspirent les parents, des sollicitations de l'intérêt, du respect qu'inspire l'opinion publique, que d'étapes à parcourir! Quelle pénible et lente élaboration pour atteindre à l'idéal de la conscience saluant une loi souveraine, s'inclinant devant elle, et se conformant volontairement à ses prescriptions! »

Peut-être l'impératif catégorique est-il là désigné, quand, précédemment, il a été parlé du bien moral « existant par lui-même ».

Obligé de décrire la nature du *sujet* de l'éducation, M. Compayré s'est du moins efforcé de concilier des doctrines; il s'est fait éclectique.

A défaut d'opinion qui lui soit propre, à toutes les pages du livre des jugements qui témoignent toutefois d'une tendance très personnelle.

Nous avons vu que, dans sa leçon sur *l'éducation morale*, il en appelle au plaisir, à l'intérêt, à la crainte; or, il ne méconnaît pas sa tendance à tenir compte surtout des sentiments : « On nous a vivement reproché d'avoir écrit, dans nos *Éléments d'instruction civique et morale*, que « la pratique de la morale reposait sur la sensibilité »; c'est cependant la pure vérité : le sentiment quel qu'il soit, sentiment d'affection pour sa famille, pour ses camarades, pour ses concitoyens, au besoin, sentiment religieux, noble émotion de l'âme pour le bien; voilà les sources les plus fécondes de la vertu. » Il ajoute : « Les pédagogues sont unanimes sur ce point »; et il transcrit une phrase de M. Marion. M. Marion ne laisse pas d'attribuer un rôle assez important à la sensibilité; il se distingue, sur ce point, comme sur plusieurs autres, de l'école criticiste, mais ce n'est pas à prétendre qu'il fasse reposer, lui, la pratique de la morale sur la sensibilité. Autre part (12ᵉ leçon de la 1ʳᵉ partie : *les sentiments supérieurs, l'éducation esthétique, l'éducation religieuse*) il dit : « Les plaisirs esthétiques ont beau être des plaisirs purs et élevés, ils ne sont après tout que des plaisirs; ils participent de la nature de la sensibilité, et la sensibilité ne saurait être la règle de la vie. L'abus des sentiments esthétiques énerve, affaiblit l'âme et fait des esprits délicats à l'excès, qui ne savent plus affronter

avec courage les laideurs de la vie réelle. « Les délicats sont malheureux, » disait La Fontaine; et il laissait entendre par là que les gens délicats n'ont pas assez de force pour résister aux épreuves de la vie, pour surmonter les difficultés et les obstacles. Mettons dans les cœurs une noble aspiration à l'idéal; mais n'oublions pas que la vie est faite de réalités, que l'existence ne ressemble nullement à une poésie aimable, mêlée de chansons, où nous n'aurions qu'à suivre la pente séduisante des plaisirs du goût. Il y a des efforts à faire, des luttes à soutenir, des mystères à combattre; et pour préparer l'homme aux combats de la vie, il faut un apprentissage viril : il faut développer la raison plus encore que l'imagination; il faut cultiver la science plus que l'art et la poésie! »

Retenons ceci qu'il est sage de ne pas fournir trop d'aliments à la sensibilité. C'est une concession : l'exagération de la sensibiité n'est pas la fin de l'éducation. La sensibilité est la condition de la pratique du bien. L'auteur parle des moyens disciplinaires (11e leçon de la *IIe partie, les récompenses et les punitions*) : « Les moyens disciplinaires sont aussi variés que les instincts de la nature humaine. Les enfants peuvent être conduits par des mobiles très différents, qui se rattachent à trois ou quatre groupes principaux : 1° les sentiments personnels, la peur, le plaisir, l'amour-propre; 2° les sentiments affectueux, l'amour des parents, l'affection pour le maître; 3° l'intérêt réfléchi, la crainte des punitions, l'espoir des récompenses; 4° l'idée du devoir. A vrai dire, aucun de ces principes ne doit être exclu du gouvernement intérieur des classes. Il serait imprudent de se priver des ressources que chacun de ces mobiles fournit à l'instituteur pour obtenir le silence, l'ordre et l'attention, pour encourager l'ardeur au travail, pour corriger les défauts et développer les qualités de ses élèves. »

Suivent quatre pages sur l'émulation; l'auteur cite M. Buisson, M. Jacoulet, Diderot, Locke, Rousseau, Rollin, Mme Campan, M. Feuillet, La Bruyère, Pascal, et comme il sait tout ce qu'on a dit de l'émulation, il sait aussi ce qu'on lui reproche; il le dit : « Les pédagogues leur reprochent : 1° de détourner l'attention des enfants de la pensée du devoir pour le porter sur la récompense; 2° de faire honorer par les enfants, non pas le mérite, mais le succès; 3° de surexciter la vanité chez les uns, d'humilier et de décourager à jamais les autres; 4° de provoquer la haine et la jalousie entre camarades; 5° de faire prendre pour toute la vie la détestable habitude de rechercher les distinctions de briguer le premier rang, de poursuivre les honneurs et de ne pas se contenter d'une position modeste et d'une obscure tranquillité. » Il y a du danger à se servir de l'émulation; n'importe, M. Compayré veut qu'elle soit un moyen; et tous les sentiments, pour lui, doivent être pris comme des moyens. Il l'a dit, il le répète : « Les récompenses répondent surtout au sentiment de l'honneur, à l'amour-propre. Les punitions ont parfois le même caractère; elles tendent à humilier l'élève, à lui faire honte de ses fautes dénoncées publiquement. Mais, en géné-

ral, elles ont pour but de mater la sensibilité de l'enfant en le privant des choses qu'il aime, de même que les récompenses l'excitent, en lui accordant ce qui lui plaît. »

Il expose bien les opinions des uns et des autres, quant aux pensums, quant aux châtiments corporels, quant aux « réactions naturelles »; mais il n'a pas fait mention de l'idée de sanction : c'est une omission.

Les omissions sont rares. On peut tout trouver dans le livre, le bon et le meilleur. Nous lisons à un certain endroit cette phrase : « La culture du caractère est le but suprême de l'éducation. C'est, en effet, d'après notre caractère que nous agissons et il vaut encore mieux bien agir que bien penser. Il est vrai que notre caractère dépend surtout de nos sentiments et de nos pensées, » — non pas suivant quelques-uns qui le font dépendre de la volonté, — « il est vrai, en d'autres termes, que l'éducation morale relève en partie de l'éducation intellectuelle, mais l'éducation morale n'en est pas moins la fin dernière de nos efforts. » Et, à un autre endroit, cette autre phrase : « Ce n'est pas l'homme en général qu'il s'agit d'élever, c'est l'homme du dix-neuvième siècle, l'homme d'un certain pays, c'est le citoyen, c'est le Français. »

Elles sont perdues, pour ainsi dire, au milieu de citations dont on n'a que faire. Mais il fallait les prendre pour textes de deux leçons. Amener l'enfant à devenir un homme dans toute la force du terme, à devenir un caractère, n'est-ce pas la grande tâche? Il s'agit d'élever le Français, le citoyen! Fort bien, et M. Compayré, qui, faisant relever, en partie (dans l'avant-dernier des passages rapportés), l'éducation morale de l'éducation intellectuelle, tient compte, sans doute, autant de l'habileté des facultés de l'entendement à s'employer bien que des pensées bonnes résultant de l'emploi déjà fait de ces facultés, eût dû regarder aux moyens de former et de redresser l'intelligence du citoyen, du Français.

Il peut dire avoir travaillé quelque peu à ce que nous appelons la grande tâche, avoir fait, plus d'une leçon, tout son *cours*, sur les qualités intellectuelles, bonnes ou mauvaises, qu'hérite le petit Français, futur citoyen d'une démocratie. Toute préoccupation des doctrines écartée, en songeant aux dangers que peut courir un pays, quand le peuple, maître du gouvernement, s'abandonne à quelque passion que ce soit, nous avons regretté que M. Compayré fit un aussi grand cas de la sensibilité; nous eussions aimé le voir deviner le péril et le conjurer lui-même en quelque façon.

Nous avons l'esprit simpliste, nous sommes des logiciens qui déduisons, sans nous embarrasser des difficultés d'application de nos « vérités »; que n'a-t-il tenté cette analyse psychologique! Il l'eût bien faite, et pour une meilleure activité intellectuelle, il aurait préconisé la méthode expérimentale, que nombre de rationalistes ne lui en auraient certainement pas tenu rigueur.

Pour nous résumer, disons que M. Compayré, qui n'a pas voulu faire œuvre de philosophe, est demeuré le savant historien de la pédagogie que l'on connait.

F. GRINDELLE.

R. Thamin. — UN PROBLÈME MORAL DANS L'ANTIQUITÉ. — *Étude sur la casuistique stoïcienne.* 1 vol. in-12. Paris, Hachette, 1884.

On ne sait en vérité ce qu'il faut le plus louer dans cet ouvrage, de l'agrément du style, de l'aisance et de la liberté du tour, ou de la parfaite entente du sujet, de l'industrieux emploi des matériaux, du riche fonds de lectures qui fournit à l'auteur tant de rapprochements suggestifs. M. Thamin a fait œuvre d'art plus encore que de science, et son livre emporte d'abord le suffrage des délicats. Si j'osais lui adresser un compliment, qui n'est parfois qu'une épigramme, je dirais qu'il parle des choses anciennes comme si elles étaient modernes, entendant par là, non qu'il en fausse l'esprit, ou qu'il les rajeunit mal à propos, par des procédés suspects, mais bien qu'il les rapproche de nous, qu'il les rend présentes et actuelles par sa vive intelligence du temps, du milieu, des doctrines, par sa sympathie de classique pour les âmes et les œuvres de l'antiquité, par sa pénétration à discerner sous ce qui est accidentel et de surface ce qui dure éternellement, ce qui est de toutes les civilisations et de toutes les consciences.

On se trouve, au demeurant, assez embarrassé lorsqu'il s'agit de donner une idée de ce travail, car il ne se prête guère à l'analyse. Beaucoup de chapitres, et non des moins curieux, sont faits de menues citations adroitement serties dans la trame du discours. L'exposition de la casuistique stoïcienne est présentée tout entière suivant cette méthode, et force était bien de la présenter ainsi, puisqu'il n'en subsiste que des fragments épars dans les écrits des philosophes et des polygraphes. L'auteur a tiré bon parti de ces débris, sans rien ajouter d'ailleurs aux textes déjà connus et relevés par Gataker dans sa précieuse édition de Marc-Aurèle, par Juste-Lipse dans sa *Manuductio*, par MM. Zeller et Ravaisson. C'est précisément à ce propos que je disais qu'il a fait surtout œuvre d'art. Plus préoccupé du côté scientifique de son sujet, M. Thamin eût probablement essayé sinon de faire la part de chaque période et de chaque homme, ce qui est presque impossible, du moins d'ajouter quelques trouvailles personnelles à la somme des citations courantes sur lesquelles les historiens du stoïcisme ont édifié jusqu'à présent leurs travaux toujours incomplets, et souvent faux. Quand on va aux sources, et qu'on relit les auteurs la plume à la main, il est remarquable combien l'on y rencontre de textes qui, ayant échappé à l'attention des premiers exégètes, demeurent profondément ignorés de leurs successeurs. Mais encore une fois M. Thamin ne se proposait pas de refaire, même pour cette province restreinte, l'his-

toire du stoïcisme, qu'il serait cependant si opportun de renouveler; il voulait simplement marquer la place que la casuistique tient dans l'ensemble du système, et dire les services qu'elle a rendus à la morale, en quoi il a de tous points réussi.

Au premier abord, rien ne semble plus incompatible que stoïcisme et casuistique. Pourtant, le Portique a eu ses casuistes, ou, pour mieux parler, — et M. Thamin aurait dû en faire la remarque expresse, car elle est fondamentale, — tous les grands stoïciens, à l'exception d'un ou deux, ont fait de la casuistique. Ce ne sont pas les tard venus, ou les demi-disciples, c'est Chrysippe, c'est Zénon lui-même, qui, après avoir esquissé leur idéal inaccessible et irréalisable, proclamé que tout ce qui n'est pas sagesse parfaite est pure folie, en viennent cependant à reconnaître : Zénon, qu'il « faut distinguer entre les fautes pardonnables et celles qui ne le sont pas » (Cic., *de Fin.*, IV, 20); Chrysippe, « qu'il vaut mieux vivre étant insensé et dût-on ne jamais agir en être raisonnable, que de ne pas vivre » (Plut., *de Contr. stoïc.*, 18). Les différences de valeur (ἀξία) et de non-valeur (ἀπαξία) entre les choses d'ailleurs neutres et indifférentes (ἀδιάφορον); les préférables (προηγμένα) et les rejetables (ἀποπροηγμένα), tout cela, quelque obscure que soit la chronologie du stoïcisme, remonte, on peut l'affirmer sur la foi de Diogène, de Stobée, de Cicéron, aux origines mêmes de l'école. Il s'agissait, en effet, de rendre praticable, sinon pratique, une morale qui, prise au pied de la lettre, dans la rigueur de ses formules, dépassait les forces de l'humaine nature, et choquait le bon sens. On fit donc des concessions, on établit des distinctions, on examina des *cas* particuliers; et si l'on parvint à concilier les exigences de la théorie avec les nécessités de la vie, ce fut au prix d'une minutieuse pesée des motifs et des circonstances de la conduite, opération qu'il faut bien appeler de son vrai nom : une casuistique. Cette casuistique n'est ni un appendice plus ou moins tardif, ni une branche distincte et aisément séparable de la philosophie stoïcienne; elle tient d'aussi près que possible à la dialectique et à la morale; elle fait corps avec le tronc du système : il est impossible de l'en détacher. Si bien qu'au rebours du préjugé courant, qui oppose l'inflexibilité stoïcienne aux accommodements des casuistes, il faudrait presque dire que ceux-ci sont sortis de celle-là, et que le stoïcisme qui a donné au monde Epictète et Marc-Aurèle, lui a préparé aussi Caramouel et Escobar.

M. Thamin n'a pas assez insisté, à mon avis, sur cette inséparabilité de la casuistique et de la morale chez les stoïciens, qui fait qu'il n'y a pas une école de casuistes, et une école de moralistes, ayant chacune son évolution propre; ni même des moralistes dont la casuistique ait été la spécialité, mais que les plus grands moralistes ont été en même temps les plus habiles casuistes. Il a, en revanche, parfaitement indiqué les services rendus à la morale par la casuistique. Réaction du sens commun contre le paradoxe et contre ce que Kant appelait le fanatisme moral, la casuistique a sauvé les stoïciens de l'abîme du quiétisme, où

les menait droit la doctrine de l'universelle et absolue indifférence. On s'en aperçut, le jour où Ariston, « cet homme de fer », comme l'appelle Cicéron, indigné des abus commis au nom et à l'aide de la dialectique, voulut la rayer de la philosophie, s'en tenir à la plus rigide maxime de Zénon, et supprimer tous les degrés intermédiaires entre la sagesse et la folie, c'est-à-dire paralyser la volonté en niant la valeur des objets qu'elle poursuit dans la vie. Ariston fut un contemplatif et un honnête homme; mais ses disciples, chez qui, comme le dit fort bien M. Thamin, « le vice avait perdu la conscience de lui-même », donnèrent à la société romaine le triste exemple de l'hypocrisie et des dérèglements que Tacite et Juvénal ont flétris. Comme tous les mystiques, depuis la Gnose et les Béguards jusqu'à Molinos, ces disciples d'Ariston, en voulant faire l'ange, faisaient la bête, et vérifiaient à leur tour ce mot de Pascal, qui n'est que la vive et forte traduction d'une pensée de Plotin, ou le ressouvenir d'une sentence de saint Paul. Cléanthe combattit Ariston, maintint contre lui les droits de la dialectique, qui étaient aussi les droits de la casuistique, et pour l'honneur du stoïcisme comme pour le bien de l'humanité, ce fut lui qui l'emporta. Si le stoïcisme a été « l'école morale des plus honnêtes gens de l'antiquité », s'il demeure celle des honnêtes gens de tous les temps, c'est en somme à la casuistique qu'il est redevable de cet empire.

La casuistique a eu encore un autre résultat excellent; comme l'avait déjà dit M. Janet, c'est par elle que s'introduisit en morale l'esprit de précision; comme le dit après lui M. Thamin, c'est elle qui donna aux esprits le sens du réel, le sens du détail, et le pressentiment de ce qui devait s'appeler un jour la vie intérieure. — Plus d'un ancien, sans faire profession de stoïcisme, dut à l'influence ambiante des préceptes et des exemples du Portique ces scrupules et déjà ces inquiétudes d'âme qui annoncent et préparent les grandes antinomies chrétiennes de l'esprit et de la chair, du fini et de l'infini. Le plus épicurien des poètes, Horace a parfois, la remarque est de l'auteur, des accès de stoïcisme, « quand sa conscience s'analyse et se gourmande. » — On a souvent parlé de l'action des doctrines stoïciennes sur le droit romain, on l'a même exagérée. En réalité, la législation de l'esclavage enregistre, à un moment donné, de subtils compromis entre le vieux droit et le droit de l'avenir, élaborés par des jurisconsultes dont Panœtius, Scévola, Posidonius furent les maîtres. Labéon, qu'on a justement nommé le « dialecticien de la jurisprudence », est un stoïcien. — Les controverses, si fort à la mode au temps de Sénèque le Rhéteur, de Philostrate, d'Hermogène; les *Propos de table* qu'Aulu-Gelle et Plutarque nous rapportent; les discours des nouveaux sophistes comme Maxime de Tyr, en agitant les plus délicates questions de la morale, contribuèrent plus qu'on ne se l'imagine d'ordinaire à l'éducation de la conscience publique. Mais qu'est-ce que tout cela, sinon de la casuistique appliquée et familière?

On admire la piété d'un Epictète et d'un Marc-Aurèle, sans remarquer

assez, selon M. Thamin, le lien qui la rattache, elle aussi, à la casuistique. C'est parce que les disciples de Zénon pratiquent le retour sur soi, l'examen de conscience, la direction; c'est parce qu'ils s'interrogent et s'étudient qu'ils en viennent à comprendre que la raison de l'homme ne sait pas tout, ne peut pas tout, qu'il y faut joindre autre chose, le recours confiant à un Dieu. — On aurait tort, ce semble, de trop presser sur cette relation, et de croire que toute la religion stoïcienne en soit sortie. Outre l'élément moral, cette religion contient un élément métaphysique, ou plutôt physique, legs des premiers fondateurs de la doctrine, qui n'a rien à voir avec les pratiques de la vie intérieure. Le Dieu de Marc Aurèle fait trop oublier à M. Thamin celui de Cléanthe.

Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγὲ, νὸμου μέτα πάντα κυβερνῶν,

Et la discipline morale, d'ailleurs si belle, où aboutit le stoïcisme déjà presque christianisant, lui voile des tendances cosmogoniques, l'élan panthéiste du stoïcisme primitif. C'est là, d'ailleurs, l'inconvénient presque inévitable des travaux de ce genre; l'auteur cède à la tentation de faire du point particulier qu'il étudie le centre et le nœud du système, et mesure toute une doctrine à l'étroite ouverture de l'angle sous laquelle il la regarde.

Le livre de M. Thamin se termine par deux chapitres : l'un, de conclusions; l'autre, consacré à une rapide esquisse de l'évolution de la casuistique avant et après le stoïcisme. On a dit quelque part que la casuistique était « d'origine stoïcienne ». L'auteur emprunte aux *Mémorables* [1] (IV, 2) une conversation de Socrate avec Euthydème qui lui paraît être, non sans raison, une ébauche de la méthode des casuistes. Il rencontre ensuite dans Aristote une maxime qui contient en germe toute casuistique : Τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν· et il trouve dans la théorie aristotélicienne de l'équité, notamment, un exemple de casuistique réelle et positive. Les *Caractères* de Théophraste lui fournissent une transition pour passer d'Aristote à Épicure. L'épicurisme d'ailleurs ignore la casuistique, car le bien suprême et la suprême moralité résidant dans le plaisir, pas n'est besoin de distinctions subtiles et raffinées. Seules, les nobles et sévères exigences du stoïcisme appellent les explications, les transactions, c'est-à-dire la casuistique.

Vient ensuite une nouvelle période, où la casuistique entre au service de la théologie et de la morale religieuse. Des pères de l'Église, saint Clément d'Alexandrie, Origène, saint Jérôme, saint Augustin, mais surtout Lactance et saint Ambroise font les premières applications de la

1. Xénophon cite également (*Cyropédie*, chap. III) un fait intéressant pour l'histoire de la casuistique. C'est un cas de conscience posé au jeune Cyrus pour lui apprendre à distinguer nettement le juste de l'injuste. — Il est curieux de voir Kant préconiser comme une nouveauté l'introduction dans les écoles d'un catéchisme des droits et des devoirs, où se trouveraient des *cas* faciles et populaires. (Cf. *les Principes métaphysiques de la morale*). C'est la vieille méthode décrite dans la *Cyropédie*.

méthode que les casuistes espagnols et français du xv[e] et du xvi[e] siècle devaient porter à ses extrêmes limites, comme à ses plus redoutables conséquences. Encore faut-il en rabattre beaucoup du lieu commun qui a cours à ce propos. J'ai cité ailleurs [1] un texte capital de Fleury, dans son *Huitième discours sur l'Histoire ecclésiastique*, texte trop longtemps oublié, qui apporte à la décharge des casuistes un témoignage d'un poids considérable. La meilleure preuve, du reste, que la casuistique, prise en elle-même et indépendamment des excès coupables de beaucoup de casuistes, ne mérite pas toutes les malédictions dont on la charge, c'est que l'ironie des *Provinciales* ne l'a pas tuée. Un siècle plus tard, le plus austère des moralistes, comparable sinon par l'émotion et le drame intérieur, du moins par la constante hauteur de la pensée et l'intraitable fermeté de l'âme, à ce que le jansénisme et Port-Royal ont produit de plus grand, Kant, restaure une casuistique nouvelle, profane et purement philosophique, ressemblant par le but comme par les moyens à celle des stoïciens. Il la présente même comme un moyen de culture morale pour l'enfance. Comment empêcher les cas de se présenter dans la vie, et dès lors pourquoi les dissimuler dans l'éducation, au lieu de s'en servir pour affermir et aiguiser le sens moral?

Ce coup d'œil jeté sur le passé de la casuistique ne prétend pas remplacer une histoire. Trop de faits y manqueraient [2]. On ne saurait entreprendre cette histoire sans remonter notamment aux casuistes hébreux et aux casuistes hindous. L'auteur avait surtout en vue de préparer ses conclusions, que voici : sans Kant, sans la théologie, sans le stoïcisme, la casuistique n'en eût pas moins existé, car « elle tient aux choses et à l'esprit, elle naît là où la clarté cesse » (p. 316). Ce ne sont pas seulement les conflits de l'honnête et de l'utile, parfois si obscurs, ni les perplexités du devoir, toujours si douloureuses; c'est l'invention morale elle-même que la casuistique enveloppe, ce sont « les plus héroïques raffinements du scrupule. » Dès qu'un grand ou un petit problème se pose, elle apparaît; et quelle vie, modeste ou brillante, n'a ses problèmes? Qu'il faille mettre de la casuistique dans les livres de morale, c'est là, dit M. Thamin, une question discutable, mais qu'il y en ait dans la morale, autrement dit dans la conduite, c'est ce qui ne se peut contester.

Si j'ai bien compris les conclusions de M. Thamin, il regarde, selon la maxime d'Aristote citée plus haut, tout « l'indéterminé » de la morale comme le domaine propre de la casuistique. Peut-être a-t-il raison. Mais alors, où trouver la certitude? Comment fixer une règle? La moralité n'est plus qu'un art, le plus difficile de tous à cultiver, un art qui a

1. Dans une édition des 1[re], 4[e], 13[e] *Provinciales*. Paris, Belin. 1881. Cf. l'Introduction.

2. L'auteur cite encore (p. 328) un *cas* posé par Herbert Spencer. Cf. Morale évolutionniste : *la morale absolue et la morale relative.*

ses virtuoses et ses profanes, les trois quarts de l'humanité appartenant par malheur à la première catégorie. Art tout en formules, qui plus que la scolastique elle-même appelle son Raymond Lulle, et qu'on ne peut demander au premier venu, à tout homme, de connaître et d'appliquer. Telle serait la conséquence dernière de la thèse indiquée par l'auteur. Il l'aperçoit, d'ailleurs, et la repousse, tout effrayé de sa propre logique. Le moindre acte de bonne volonté et la simplicité du cœur l'emportent infiniment, dit-il, sur une connaissance encyclopédique des problèmes posés et des solutions proposées par les casuistes. Ici encore il a raison, mais cet aveu même accuse une difficulté foncière, essentielle, plus ou moins aisée à tourner dans la pratique par des tempéraments, par un dosage habile de règle et de liberté, de science et de bon vouloir, de calcul et d'inspiration, mais qui n'en est pas moins en elle-même fort embarrassante, car s'il y a quelque chose de clair en tout ceci, c'est qu'en morale rien n'est clair.

HENRY MICHEL.

Léon Donnat. — LA POLITIQUE EXPÉRIMENTALE. Paris, 1885 (1 vol. de la *Bibliothèque des sciences contemporaines*).

Pendant longtemps l'art de la divination a régné en politiqne, comme il a régné dans toutes les sciences : au lieu d'observer les faits, pour en déduire des conclusions solidement appuyées, ce qui constitue une opération lente et pénible, on trouvait plus commode de se passer des faits et de deviner les conclusions. Un beau jour, une idée germait dans le cerveau d'un penseur : rapidement acclimatée dans le peuple, transmise aux générations suivantes, s'affermissant ainsi dans l'espace et dans le temps, l'idée finissait par passer à l'état d'idée innée, de dogme, de vérité fondamentale, de principe, d'axiome, que nul désormais n'eût osé mettre en doute sans avoir contre lui et le sens commun et sa propre conscience. Sur cette base fragile s'édifiait de lui-même tout un système politique, dans lequel venait s'emprisonner la génération présente, et aussi la génération à venir. Les constitutions qui ont régi nos pères, celles qui nous régissent aujourd'hui, n'ont pas eu d'autre mode de formation. On comprend que d'innombrables abus sont inhérents à une pareille manière de procéder.

Le livre de Léon Donnat a été écrit pour montrer qu'en politique une méthode nouvelle s'impose. Il faut rejeter au loin toutes les idées préconçues, sans en excepter aucune, jusqu'à ce que l'observation méthodique des faits en ait démontré la réalité.

Remarquons d'abord avec l'auteur que la simple observation des faits ne suffit pas ici, même en s'aidant de toutes les ressources de la statistique. « L'observation peut bien, en certains cas, faire connaître les lois, mais elle se montre le plus souvent impuissante à les démontrer avec une évidence qui défie la contradiction. Les débats qui se sont

produits récemment dans nos Chambres, tantôt en ce qui concerne les surtaxes du blé, de la viande ou du sucre, tantôt au sujet des débouchés ouverts par la politique coloniale, en sont une preuve manifeste. A chaque fait, à chaque nombre avancé d'un côté, il est opposé, de l'autre, un fait ou un nombre contraire, de telle sorte que, loin d'être inspirée par des principes fixes, d'une solidité reconnue, notre législation subit des fluctuations incessantes, qui résultent d'opinions indécises autant que de sentiments intéressés. »

A l'observation, doit se joindre l'expérimentation qui consiste à provoquer des observations nouvelles, de manière à contrôler les données, en faisant varier les phénomènes dont elles dépendent, les faits qui les amènent, les circonstances au sein desquelles elles se produisent. L'expérimentation se fera pour un nombre limité d'années et pour une portion déterminée du territoire. Car, ainsi que le dit fort bien M. Léon Donnat, « voilà un médecin qui essaye sur un malade un traitement nouveau. Le malade ne guérit pas; c'est regrettable. Mais si l'expérience avait été faite en même temps sur toutes les personnes atteintes d'une maladie semblable qui se trouvent dans le même hôpital, combien l'erreur serait plus regrettable encore! — Vous engagez des fonds dans une opération industrielle. Au bout d'un certain temps, vous vous inquiétez de ce qu'elle devient; si vous vous apercevez que le succès ne répond pas à vos premières espérances, vous vous hâtez de vendre vos titres à perte. Le déboire est moins grand pour vous que si vous aviez attendu la ruine complète de l'entreprise. La sagesse dans les actes de la vie consiste à fixer à l'erreur une double limite, dans l'espace et dans le temps : c'est là une vérité presque banale, à force d'être évidente. »

Pour les parties du territoire sur lesquelles doivent porter les expériences, il est nécessaire de prendre à ce sujet l'avis des populations. A l'inverse du physiologiste, qui, opérant sur des lapins ou des cobayes, n'a point à se préoccuper de leur adhésion, le législateur expérimente sur ses propres semblables : c'est dire qu'il ne doit pas les violenter, et qu'il doit leur demander de faire sur eux des expériences, dans l'intérêt général. Quant aux refus persistants qui pourraient se produire et entraver la marche en avant, ils ne sont point à craindre ici. Un peuple est avant tout un être foncièrement hétérogène, composé d'individus parvenus à des stades divers de l'évolution sociale; chaque nation est un agrégat de provinces, et une réforme qui n'est point mûre pour un point du territoire, où elle serait peut-être repoussée d'emblée, pourrait être, au contraire, acceptée aveec enthousiasme dans toute autre partie du pays.

« La séparation de l'État et des Eglises peut déplaire aux Bretons et satisfaire les Francs-Comtois; les inconvénients du partage forcé pour la petite propriété rurale peuvent être appréciés clairement dans les pays de blé et de pâturages, et être moins bien sentis là où l'on cultive la vigne en coteau. Il faut laisser chaque région s'avancer vers l'avenir du pas qui convient le mieux à son tempérament. On ne créera pas ainsi

des divisions profondes; on ne fera pas du territoire national une mosaïque mal rejointoyée; bien au contraire. L'imitation est dans la nature humaine, surtout quand elle est volontaire : nous répugnons aux réformes imposées, parce qu'elles devancent nos désirs; nous les appelons de tous nos vœux si elles paraissent constituer un privilège pour nos voisins. »

Les idées de M. Léon Donnat pourront paraître révolutionnaires à plusieurs, et pourtant depuis de longues années déjà elles se sont acclimatées à l'étranger, non seulement dans la libre Amérique, mais autour de nous, en Suisse, en Allemagne, et surtout dans la Grande-Bretagne. A chaque instant, les Anglais font de la législation temporaire et de la législation séparée; nombre de leurs lois, au lieu d'être votées pour l'éternité, le sont pour une durée limitée, ce qui les rend perpétuellement revisables. C'est ainsi que, chaque année, le Parlement vote la loi qui maitient en temps de paix une armée sous les armes; et « si par hasard un souverain tentait un coup d'Etat, il suffirait que le *Mutiny Act* ne fût pas voté à la fin de la session annuelle, pour que tous les militaires, officiers et soldats, fussent *ipso facto* déliés de leurs serments. »

La législation britannique n'est pas moins limitée dans l'espace que dans le temps. On sait que « le droit commun anglais ne s'applique qu'à l'Angleterre proprement dite; il ne s'étend ni au pays de Galles, ni à l'Écosse, ni à l'Irlande. La *common law* particulière à ces provinces est également circonscrite dans leurs frontières. Quant aux lois écrites, elles s'appliquent de droit à l'Écosse depuis 1707, et à l'Irlande depuis 1800, à moins que les actes du Parlement ne disent le contraire, et le cas se présente souvent. L'île de Man et les îles normandes ne sont pas gouvernées par les lois anglaises. Pour les colonies, la législation est distincte en droit de celle de la mère patrie. »

On pourrait multiplier les exemples; mais nous préférons renvoyer le lecteur à l'ouvrage même de M. Léon Donnat. Le livre, rempli de faits, à la fois très instructif et très intéressant, ne s'adresse pas seulement aux politiciens, mais aussi aux philosophes désireux de compléter leurs études sur la science sociale, et à tous ceux qui s'intéressent à l'avenir de leur pays.

PAUL MOUGEOLLE.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

A PROPOS D'UN LAPSUS CALAMI

J'étais en train de rédiger un protocole d'autopsie, je voulais écrire « poumon droit », j'écrivis « poumon 3 ». Les mouvements de la main nécessaires pour figurer le chiffre « 3 » et pour écrire le mot « droit » n'ont aucune analogie; mais les mouvements nécessaires à l'articulation des mots « trois » et « droit » en ont une grande. Il semble donc que ce *lapsus calami* ait été un *lapsus linguæ* qui s'est trouvé enregistré par l'écriture. Cette observation semble montrer que la représentation mentale d'un son articulé s'accompagne de mouvements de muscles spécialement adaptés à l'articulation, et que, lorsqu'on veut représenter graphiquement le son, on l'écrit d'abord avec la langue.

Lorsqu'on regarde écrire un enfant ou un manouvrier peu exercé, on le voit contracter tous ses muscles, et tirer la langue en l'agitant d'une manière désordonnée en apparence : en réalité, ils amplifient les mouvements d'articulation, pour renforcer les images graphiques qui ont été apprises en dernier lieu, et sont moins intenses que les images motrices des sons articulés.

Un individu, devenu agraphique par suite d'une lésion cérébrale, répétait un certain nombre de fois chaque syllabe du mot qu'il voulait écrire et finissait par y parvenir.

Dans tous ces faits, les mouvements adaptés à l'écriture sont précédés, et en quelque sorte préparés par les mouvements d'articulation des mots.

Certains sujets atteints accidentellement de cécité verbale, c'est-à-dire ayant perdu la mémoire visuelle des signes écrits, exécutent avec la main les mouvements nécessaires pour écrire les mots qu'ils veulent lire, et arrivent ainsi à réveiller l'image des mouvements d'articulation, et lisent avec leur main, comme dit M. Charcot. Ces malades font l'opération inverse de celle que nous venons de signaler.

D'autres individus qui ont perdu la mémoire des sons articulés, atteints de surdité verbale, arrivent à comprendre s'ils réussissent à reproduire avec leurs lèvres les mouvements qu'ils voient faire à leur interlocuteur. Ils entendent avec leurs muscles de l'articulation.

On peut rapprocher de ce fait une observation qui en est en quelque sorte le corollaire : certains aliénés, hallucinés de l'ouïe, remuent les lèvres tant qu'ils écoutent leurs *voix;* et ils cessent de les entendre lorsqu'ils parlent eux-mêmes.

Dans le premier groupe de faits, nous voyons que les mouvements d'articulation inconscients ou tout au moins involontaires, interviennent pour guider ou pour égarer les mouvements graphiques.

Dans le second, les mouvements graphiques ou d'articulation viennent renforcer les effets des impressions visuelles ou auditives. Tous ces faits concordent pour établir que les représentations mentales coïncident avec des mouvements.

Certains individus sont incapables de se représenter un son articulé sans avoir des sensations musculaires dans les muscles de l'articulation : je suis de ce nombre. Pourtant, lorsque j'écris, je ne perçois pas de mouvements dans la langue, ni dans les lèvres : ils existent toutefois, puisqu'ils sont capables de me faire faire un *lapsus calami*.

Lorsque je cherche à me rappeler un individu, un objet, une phrase écrite, j'évoque le souvenir visuel de cet individu, de cet objet, de cette phrase écrite; dès qu'il ne s'agit pas d'une simple lettre, je suis incapable de distinguer si la vision mentale s'accompagne d'une sensation musculaire. Est-ce à dire qu'elle n'existe pas? N'existe-t-elle pas plutôt à l'état inconscient en raison de sa complexité?

Voici une expérience que j'ai répétée sur trois sujets avec un résultat à peu près identique.

Je leur suggère à l'état de somnambulisme qu'elles entendent répéter une lettre : L, par exemple; je les réveille, elles entendent répéter L. Je leur fais entr'ouvrir la bouche, je constate que leur langue est animée de mouvements qui coïncident avec chaque audition mentale. Si je pose le doigt sur leur langue, je sens très distinctement ce mouvement; et, si par une pression énergique je m'oppose à ce mouvement, l'hallucination disparaît; elle disparaît encore lorsque le sujet projette sa langue hors de la bouche et la tient dans cette attitude forcée. Cependant, tous les trois sujets sont unanimes à déclarer qu'ils ne sentent pas le mouvement qui se passe dans leur langue au moment de l'hallucination.

Il peut se faire que ces sujets se servent principalement de leur mémoire auditive, je me sers sûrement d'une manière prédominante de ma mémoire visuelle; mais *auditifs* ou *visuels*, nous sommes en réalité des *moteurs inconscients*. Cette conclusion concorde d'ailleurs avec ce que je crois avoir contribué à prouver expérimentalement, à savoir que toute espèce d'excitation sensitive ou sensorielle, ou sa représentation mentale, détermine un mouvement qui peut être considéré comme constituant essentiellement la sensation [1]. Nous n'avons pas en général conscience de ces mouvements, mais ils n'en existent

1. Ch. Féré, *Sensation et mouvement* (*Revue philosophique*, octobre 1885 et mars 1886).

pas moins. D'ailleurs, si nous tenons compte de ce fait que, pendant la vie fœtale, toutes les excitations ne nous arrivent que transformées en mouvement, il nous répugnera moins d'admettre que la sensation musculaire (sens de la pression pour le fœtus) est l'élément primordial de la sensibilité et peut-être seul indispensable.

Lorsque nous entendons un son articulé, lorsque nous voyons un mot écrit ou lorsque nous en avons la représentation mentale, il se produit dans tout l'organisme un mouvement d'une forme particulière, dont la sensation se manifeste surtout dans les muscles en rapport avec la production de ces signes. Mais de ce que ce mouvement existe nécessairement, il ne s'ensuit pas que tout le monde en ait la sensation consciente; et inversement, il peut arriver que la sensation musculaire soit assez intense pour obscurcir la sensation de l'image visuelle ou auditive. C'est sur ce dernier point que porte au fond la contestation entre M. Stricker et ses adversaires : il a raison, mais ils n'ont pas tort. Il faut remarquer que le mouvement que l'on perçoit c'est déjà la parole extérieure; la parole intérieure est constituée par ce qui précède le mouvement, c'est-à-dire par l'image du mot, qui peut être visuelle ou auditive suivant l'éducation du sujet et son aptitude motive. Le mouvement étant la conséquence nécessaire de toute représentation mentale, de toute image, il peut être difficile de séparer dans la conscience l'effet de la cause; mais ils ne sont pas moins distincts.

Ch. Féré.

CORRESPONDANCE

Liège, le 4 avril 1886.

Mon cher Directeur,

Dans la livraison de ce mois de la *Revue*, je lis un article bien curieux d'un *néo-scolastique* sur les modes du syllogisme. Il rappelle que d'après l'école, sur 64 modes possibles, 19 seulement sont valables. Il passe ensuite à la critique des deux règles suivantes : *On ne peut rien conclure ni de deux prémisses négatives, ni de deux prémisses particulières.* Enfin il se livre à une critique judicieuse des règles particulières à chaque figure. Il indique des cas où elles sont en défaut.

Vous vous souvenez sans doute, mais vos lecteurs ne s'en souviendront pas, que, dans la première année de la *Revue*, vous avez bien voulu insérer mes spéculations sur la *logique algorithmique* [1] (sep-

1. Tirées à part sous ce titre : *Logique algorithmique : Essai sur un système*

tembre, octobre, décembre 1876). Or j'y démontre qu'avec trois termes S, M, P, on peut construire 576 et même 1728 (576 × 3) syllogismes différents (*prop.* 77, *Théor.*); que ces formes se ramènent à 32 (*prop.* 78), et que de ces 32 formes, 24 sont concluantes (*prop* 79 et 89).

Après quoi, rencontrant sur mon chemin les règles de la logique ordinaire, j'établissais : 1° que la règle : *On ne peut rien conclure de deux jugements particuliers*, est sujette à restriction (*rem.* 19); 2° que la règle : *On ne peut rien conclure de deux prémisses négatives*, est fausse (*rem.* 20); enfin 3° que cette autre règle, que votre correspondant ne vise pas, à savoir qu'*on ne peut rien conclure d'une majeure particulière et d'une mineure négative*, est encore fausse (*rem.* 21). Je combinais même dans un seul exemple les deux dernières causes de nullité et je démontrais comment, sous certaines conditions, des deux prémisses *quelques hommes sont athées* et *quelques savants ne sont pas athées*, on pouvait tirer que *quelques hommes ne sont pas savants* (*rem.* 22).

Je ne cherche pas cependant à revendiquer ici un droit de priorité, car, je me hâte de l'ajouter, les critiques de votre correspondant partent d'un tout autre point de vue que les miennes; il a découvert que les termes dont l'extension est déterminée, fussent-ils particuliers ou individuels, ont en logique la valeur de termes universels. Rien n'est plus juste. C'est ce qui est impliqué dans les notations dont je me sers et dont je fais ressortir la portée, entre autres, dans les remarques rappelées plus haut. Mais l'observation avait besoin d'être faite sous la forme que lui donne votre correspondant, et c'est ce qui lui maintient toute sa valeur.

Agréez, mon cher Directeur, l'expression de mes sentiments tout dévoués.

J. Delbœuf.

LES FIGURES ET LES MODES DU SYLLOGISME
DÉFENSE DE LA THÉORIE TRADITIONNELLE

Monsieur le Directeur,

Permettez-moi de vous demander l'hospitalité dans la *Revue philosophique* pour une défense de la théorie traditionnelle du syllogisme contre un article paru dans le dernier numéro et dont le titre est celui-ci : *Les figures et les modes du syllogisme*. L'auteur, qui signe un néo-scolastique, étudie et critique un peu subtilement et j'ose dire un peu hardiment, plusieurs règles du syllogisme et des figures.

Mais a-t-il bien compris la valeur de ces règles? En a-t-il fait une

de signes appliqué à la logique, avec une introduction sur l'emploi des notations dans les sciences (Bruxelles et Liège, 1877).

application conforme à la pensée de ceux qui, les premiers, les ont formulées? Je ne le crois pas, et mon intention est d'établir que les huit règles du syllogisme et par là même les règles des figures, entendues au sens précis d'Aristote et des scolastiques, sont rigoureusement vraies soit en elles-mêmes, soit dans l'application qu'en ont toujours faite les logiciens.

1° Distinguons tout d'abord les termes communs et les termes singuliers. Les premiers ont une extension variable; par exemple : les hommes, les rois, ces hommes que j'ai sous les yeux, mes domestiques; et suivant qu'ils sont employés avec ou sans toute leur extension possible, nous les appelons universels ou particuliers. Un terme singulier est celui dont l'extension est absolument invariable, quelle que soit la place qu'il occupe dans la proposition ou dans le syllogisme. Tels sont les termes suivants : Pierre, Paul, Jules, mon père; le président actuel de la République. D'où il suit que le terme universel ne doit pas se définir en logique : « Celui qui est pris dans *toute* son extension », ou encore : « Tout terme à extension déterminée », mais : Un terme commun (unum aptum inesse pluribus) pris dans toute son extension.

2° Nous distinguons également deux sortes de propositions particulières : les unes exclusivement particulières (puræ particulares) dont le sujet et l'attribut sont des termes communs :

Quelques hommes sont sages,
Quelques hommes ne sont pas sages;

les autres particulières mixtes (mixtæ), dont le sujet est commun et l'attribut singulier :

Quelque homme est Pierre,
Un ex-avocat est le président de la République.

Évidemment, et les scolastiques l'ont bien fait remarquer, le principe fondamental : que l'attribut d'une proposition affirmative est toujours particulier, ne doit s'entendre que de la proposition affirmative dont l'attribut est un terme commun. Le terme singulier ne peut jamais devenir particulier, ni universel.

3° Enfin, et j'attire spécialement sur ce point l'attention du néoscolastique, l'école, fidèle interprète du vieil Aristote, distingue encore deux sortes de syllogismes : le syllogisme commun dont le moyen terme est *commun* et le syllogisme expositoire (expositorius) dont le moyen terme est *singulier*. On appelle encore ce dernier l'argument sensible, parce que telles en sont l'évidence et la simplicité qu'en l'énonçant nous semblons, non pas démontrer, mais exposer, faire toucher du doigt ce qui se passe sous nos yeux :

Jules est le fils unique de Pierre,
Cet enfant n'est pas Jules,
Cet enfant n'est pas Pierre.

Or, les règles du syllogisme et des figures, prises dans leur ensemble,

s'appliquent seulement au syllogisme commun et non au syllogisme expositoire. Celui-ci a des lois particulières beaucoup plus simples et moins nombreuses.

Appliquons maintenant ces quelques distinctions aux règles particulières que l'auteur de l'article a critiquées.

I. — Règles du syllogisme.

1re Règle : *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.*

Quel est le sens de cette règle? Un terme singulier peut, dans certains cas, avoir la valeur d'un terme général, mais il reste toujours singulier, et c'est faire violence à la langue et à la raison que de l'appeler universel (unum versus alia).

Il ne s'agit donc ici d'un moyen terme *commun*, c'est-à-dire, comme nous l'avous expliqué plus haut, d'un terme qui peut se prendre avec différence d'extension. Dans le syllogisme expositoire cette règle n'a plus de valeur, et même elle devient incompréhensible.

2e Règle : *Utraque si præmissa neget, nil inde sequetur.*

Nier cette règle, c'est, à mon avis, détruire le syllogisme par la base, car si les notions sont toutes deux étrangères au moyen terme, que pouvons-nous connaître sur les rapports directs qu'elles peuvent avoir ou ne pas avoir entre elles? Mais ce syllogisme « m'apprend au moins qu'une certaine chose, exclue du grand terme, est en même temps exclue du petit terme. » Admettons-le, mais alors vous introduisez dans la conclusion un terme qui ne se trouve pas dans les prémisses; au lieu de trois termes vous en avez quatre et vous renversez la règle fondamentale de tout syllogisme (Terminus esto triplex).

Je prends l'exemple que vous donnez vous-même :

Je ne suis pas heureux,
Je ne suis pas savant,
Quelque non-savant n'est pas heureux.

Non-savant est un quatrième terme qui ne se trouve ni dans la majeure, ni dans la mineure. Il peut y avoir un lien entre ces trois propositions, mais assurément elles sont loin de former un syllogisme parfait.

Autre exemple :

Pierre ne connaît point Paul,
Pierre ne connaît pas Jacques.

Donc il y a un homme qui ne connaît pas plus Paul que Jacques.

Est-ce là un syllogisme? Dans la conclusion, au lieu d'unir immédiatement les deux extrêmes, vous les comparez à nouveau avec le moyen terme « Pierre » ou « Il y a un homme qui ».

D'ailleurs « ne pas connaître » et « ne connaître pas plus que » sont deux termes différents, et ainsi votre syllogisme pèche encore contre la première règle (Terminus esto triplex).

3e Règle : *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.*

Les anciens donnaient à cette règle une forme peut-être plus claire :
Ex puris particularibus nil concluditur.
Donc il s'agit ici de deux propositions exclusivement particulières, c'est-à-dire dont tous les termes sont communs.

Quelques hommes sont sages,
Quelques hommes sont savants.

Dans le syllogisme expositoire ou dans le syllogisme dont une proposition a pour attribut un terme singulier, cette règle ne trouve plus son application.

Un ex-avocat est le président actuel de la République,
Je ne suis pas un ex-avocat,
Je ne suis pas le président actuel de la République.

La majeure est mixte et la mineure est singulière. Je ne puis donc me servir de la règle : *Ex puris particularibus...*

II. — Règles des figures.

Que prouvent tous les arguments accumulés contre les quatre règles principales des figures? Deux choses :

Premièrement, que le néo-scolastique n'a pas su, à la suite des anciens, distinguer le syllogisme commun du syllogisme expositoire, les propositions purement particulières des propositions mixtes et les propositions particulières des propositions singulières;

Deuxièmement, que les règles des figures comme les règles du syllogisme ne doivent s'appliquer, dans leur ensemble, qu'au syllogisme commun dont aucune proposition n'est mixte.

Sur ce point les logiciens sont d'accord.

Je termine par une dernière réflexion. L'étude du syllogisme expositoire est-elle d'une grande utilité? *Scientia non est de singularibus.* Et d'ailleurs le propre du syllogisme n'est-il pas d'aller du général au particulier, et non du singulier au singulier?

UN SCOLASTIQUE.

M. Douliot nous écrit que, par inadvertance, les figures de la page 391 (numéro précédent) ont été placées de haut en bas. Elles doivent être regardées en retournant le livre, de telle sorte que celle qui est à droite et qui doit être la première, soit à gauche.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di filosofia scientifica.

(Ottobre 1885. — Febbraio 1686.)

B. Labanca. *Milieu physique du christianisme.* — Bonelli. *Individu et groupe en biologie.*

Acanfora-Venturelli. *Études de psychophysique : Le processus nerveux par rapport à l'idée de la sensibilité.* — Tous les caractères de la sensation se déduisent des propriétés de l'excitation et du processus électrique du nerf. La sensibilité s'entend de ce pouvoir (actif) qu'ont les éléments constitutifs des cellules et des fibres nerveuses de recevoir certaines impressions déterminées, spécifiques, du milieu où elles se trouvent. C'est une force, et elle doit, comme telle, pouvoir être mesurée dans ses effets. Étant données ces propositions, que l'auteur développe surtout d'après les découvertes psychométriques de Wundt, il déclare que nous pouvons être sûrs de l'exactitude de la définition de la sensibilité, que nous la considérions au point de vue logique, ou au point de vue empirique.

M. Pilo. *La vie des cristaux, premières lignes d'une future biologie des minéraux.* — Pozzo di Mombello. *L'univers invisible; indémontrabilité physique d'un état futur.* — J. Vanni. *Les juristes de l'école historique d'Allemagne dans l'histoire de la sociologie et de la philosophie positive.*

G. Cesca. *La doctrine psychologique sur la nature de la conscience.* Ces deux articles d'histoire appliquée ont l'intérêt et la portée de recherches originales. La question de la nature de la conscience est toute moderne, elle est presque contemporaine. C'est seulement après Kant qu'elle est traitée à fond en Allemagne, soit par la méthode métaphysique, soit par la méthode psychologique. A la même époque, la solution du problème est cherchée en Angleterre, par la méthode psychologique. C'est celle aussi qui a dirigé, en France et en Italie, les quelques penseurs qui ont néanmoins subordonné leurs recherches à des conceptions métaphysiques. Après avoir patiemment et nettement exposé toutes ces doctrines, M. Cesca énumère les nombreuses divergences qui les séparent. C'est, outre la question capitale de méthode, la question de savoir si la nature de la conscience est connaissable ou inconnaissable ; si elle est quelque chose de substantiel ou d'accidentel à l'esprit ; si elle est ou n'est pas une espèce de connaissance, et une foule d'autres problèmes, parmi lesquels celui de l'origine de la conscience. L'auteur montre l'avortement de toutes ces théories. Tout d'abord, la méthode à suivre dans cette étude ne peut être, suivant lui,

que la méthode psychologique libre de tout préjugé métaphysique ou métempirique. Mais, malgré tout, il faut reconnaître que la nature de la conscience est inconnaissable, qu'elle est un degré spécial de l'activité psychique qui accompagne toujours la sensation, et qu'elle ne peut se confondre avec la connaissance. Le problème de l'origine de la conscience est également insoluble.

Revue synthétique. — V. RABBENO : *L'évolution religieuse contemporaine.* — G. BONELLI : *Le problème de la morale dans la philosophie scientifique* (critique approfondie des doctrines de Fouillée et Guyau).

La Rivista di filosofia scientifica, avec M. E. Morselli pour directeur, comme nous en avons informé nos lecteurs, paraît depuis le mois de janvier en fascicules mensuels de 64 pages. Les deux premiers numéros publiés depuis cette transformation, un peu allégés en fait d'articles de fond, laissent une plus grande place à la revue bibliographique et à la revue des périodiques.

Rivista italiana di filosofia.

(Dicembre 1885. — Febbraio 1886.)

Comme l'annonce le titre ci-dessus, l'ancienne revue de M. T. Mamiani a changé de nom en même temps que de directeur. Quant à l'esprit de la nouvelle direction, le voici indiqué par M. L. FERRI dans la préface de la nouvelle revue. Elle entend se mouvoir avec indépendance sur le terrain de la libre recherche et de la critique de la connaissance. Tout en montrant les défauts et les lacunes de toutes les doctrines, tout en se gardant des ambitions systématiques, elle cherchera à recueillir, en toute matière, des conclusions positives, qui fonderont, avec le temps, un dogmatisme démontré. Elle estime que la critique des idées, jointe aux efforts des sciences de la nature, permettra de démontrer un jour ces idées essentielles de Dieu, d'esprit, de liberté. Elle donnera aussi une grande importance aux questions intéressant la pratique de la vie, et spécialement aux œuvres et aux théories pédagogiques, de provenance itali nne et étrangère.

F. TOCCO. *Questions platoniques*, à propos du livre de Teichmüller : *Les polémiques littéraires au quatrième siècle av. J.-C.* — F. MASCI. *Sur la nature logique des connaissances mathématiques* (suite et fin).

R. BOBBA. *Sur un travail du prof. L. Ferri sur l'idée de substance.* Le mot substance s'entend communément d'un être circonscrit dans de certaines limites (quantité) et déterminé de certaines manières (qualités). Ces deux aspects, séparés par l'abstraction, sont toujours unis dans la perception. Le sens commun accorde à l'idée de substance une valeur objective, et considère comme telle cette unité individuelle que le criticisme et le positivisme en général ont réduit à un pur pensable ou à un nom, et l'associationnisme à un produit de la répétition et de l'habitude. Le sens commun concorde avec l'opinion d'Aristote, pour qui les individus sont vraiment et proprement substances et unités,

parce que seuls ils existent en soi. La substance est un sujet d'inhérence, le substratum des modes qui en accompagnent les états durant son existence. L'idée d'inhérence implique elle-même deux rapports : l'opposition entre l'unité et la multiplicité de l'objet, et entre le transitoire et le permanent. La substance n'est donc ni l'unité vide du criticisme, ni le *res* indéterminé que laisse la distinction cartésienne entre le *res cogitans* et le *res extensa*. Il faut revenir à l'explication d'Aristote : « être c'est agir, agir c'est être. » Outre l'activité, soit parfaite, soit imparfaite, d'autres attributs caractérisent la substance : entre autres, l'unité, la primalité, la stabilité. L'idée de susbtance est aussi connexe au rapport d'opposition et d'union entre le fini et l'infini, le relatif et l'absolu. Jusqu'ici le critique est complètement avec l'auteur. Mais il ne trouve pas suffisamment clair cet aphorisme : « La dialectique n'admet ni un Dieu sans monde, ni un monde sans Dieu. » La dialectique doit nécessairement opposer à l'athéisme et au panthéisme une création, avec raison suffisante. Où placez-vous la raison suffisante de la création, dans la nécessité ou dans la liberté? D'un côté, le panthéisme est inévitable; de l'autre, il faut admettre la création *ex nihilo*. La logique inexorable nous pousse vers ces deux extrêmes : un monde sans Dieu, ou un monde développement et complément nécessaire de Dieu, extrêmes auxquels paraît contraire la doctrine de M. L. Ferri.

P. D. ERCOLE. *L'éducation de l'enfant selon Pestalozzi, Frœbel et Spencer* (1er article).

Rassegna critica

(Ottobre 1885. — Febbraio 1886.)

A. ANGIULLI. « *Les maladies de la personnalité.* » — Exposition très nette et très consciencieuse des faits et des inductions contenus dans ce mémoire de psychologie pathologique, qui porte un coup décisif au dernier boulevard de la métaphysique. Cette monographie et les deux qui l'ont précédée ont plus de prix aux yeux de M. Angiulli « que toute une bibliothèque de psychologie spiritualiste ».

F. PUGLIA. *L'école criminaliste positive.* — L'auteur se défend, lui et ses savants confrères Ferri et Lombroso, contre les objections récemment publiées par Gabelli. Aucun criminaliste anthropologiste n'a dit que les mesures crâniques et autres, la dynamométrie, l'estésiométrie, etc., fussent des indices suffisants et sûrs du caractère fou ou criminel. On les accuse, en niant le libre arbitre, de fonder la responsabilité sur l'intelligence seule. Assurément le libre arbitre ne peut être scientifiquement soutenu. Quant à la responsabilité, elle n'est pas morale, mais sociale. L'individu est responsable seulement envers la société, qui a le droit de prendre ses précautions, pour sauvegarder en elle l'ordre et la sécurité. Ces mesures répressives changent d'ailleurs de nature avec les délinquants ; l'élimination est perpétuelle, comme moyen de défense, contre les délinquants nés; elle est temporaire, à fin de correction, contre les délinquants occasionnels.

La Nuova Scienza.

(Ottobre 1885. — Marzo 1886).

La pensée italienne contemporaine. — Le professeur Fr. Bertinaria, connu comme contradicteur de Mamiani, adopte, à l'Université de Gênes, la philosophie de la *Nuova Scienza*. — G. Caroli et N. Pitreli font des objections au *nombre réel*. Ils sont dualistes, et confondent le nombre abstrait et le nombre réel. Mais la conception de la science pythagorique est le monisme le plus exact.

La formule pythagorique de l'évolution cosmique. — Pas d'esprit sans matière, pas de matière sans psyché, ni dans la nature qui se fait, ni dans la nature faite. Les forces actives, gravitation, calorique, électricité, lumière, affinité chimique, se communiquent à de grandes distances et avec une extrême rapidité à travers l'éther cosmique, tandis que les forces passives se communiquent seulement en contact immédiat par le heurt. Dans les fonctions de nutrition, de respiration, de relation, la psyché active engendre la variabilité; la psyché passive l'hérédité. La psyché humaine s'étudie bien dans le somnambulisme qui affaiblit ou supprime la conscience centrale; le plus souvent elle forme deux individualités, ajoutant à l'individualité native une seconde individualité supérieure, qui raisonne mieux, a plus de mémoire et de sensibilité. Les phénomènes de suggestion prouvent la vérité du pythagorisme. L'auteur parle ensuite des médiums, qui se mettent d'eux-mêmes en état de somnambulisme, et il condamne la superstition spiritiste, toute fondée sur des hallucinations.

L'évolution anticléricale italienne dans les cinquante premières années. — La révolution catholique prolétaire proposée par Lazarus et Cuni. La révolution protestante hégélienne proposée par Vera et Mariano. Difficulté de la révolution athée. Le mieux est que l'État dissolve le catholicisme, laissant au peuple pleine liberté, donnant aux laïques dans toute paroisse l'administration des biens ecclésiastiques, le droit de les vendre et de les convertir à un autre usage.

II. — *Éclaircissements en réplique aux observations de C. Sergi. La formule pythagorique de l'évolution cosmique.* — Le nombre réel est le sens de l'énergie, des proportions, et commence dans les atomes éthérés, qui se meuvent toujours en rythme, répartissant également espaces et temps. Les atomes pondérables se réunissent pair à pair, excluant le dissemblable, et suivant la même loi que la logique humaine. Il y a dans les molécules une exacte distinction de l'équipollence. La segmentation des cellules est un acte synthétique complexe, car il n'y a pas de passage matériel de 1 à 2 : ainsi l'exigent la sensation elle-même et la logique. Le sens musculaire ne se confond pas avec le sens universel de l'énergie des proportions, qui est la base de tous les autres. La cause de la sensation est l'unité, qui absorbe la différence des mouvements; elle est une relation réelle, un nombre

réel, qui jouit et souffre; tout animal mesure les distances et les durées et a le nombre réel. Le nombre abstrait se trouve assez tard, comme une monnaie qui sert d'échange même au Japon. Les sauvages et les enfants la méprisent, mais ils en reconnaissent l'utilité. Toutes les sensations, tact, saveur, odeur, son, vision, résultent de la synthèse d'un grand nombre de vibrations; entre ces divers sens, il y a toujours harmonie. Il y a une correspondance parfaite continue entre le microcosme et le macrocosme. Les problèmes gnoséologiques kantiens se résolvent pythagoriquement. Les problèmes de force se réduisent à des équations numériques. Les sciences considèrent le mouvement comme objectif dans l'espace absolu, et cherchent à rendre tout le savoir sensible, visible.

L'évolution anticléricale allemande dans la confusion de l'espace. — Le germe de l'idéalité de l'espace dans la scolastique du moyen âge et dans Leibnitz, d'où dérive la confusion d'aujourd'hui. Critique de la confusion de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen, Lange, Spencer, Stallo et des métagéomètres. Progressive victoire sur l'erreur de Lotze, Ueberweg, Wundt, Kromann. — L'auteur conclut, avec G. Bruno, Newton et Euler, que l'espace absolu, invariable, est très réel. B. P.

Philosophische Monatshefte.

BAUMANN. — *Wundt, sa théorie de la volonté, et son monisme animiste.* Baumann avait déjà autrefois [1] adressé un certain nombre d'objections à la métaphysique de Wundt, qui domine toute sa psychologie physiologique. Wundt y a répondu dans ses *Philosophische Studien.* Baumann réplique et résume ainsi les diverses remarques qu'il a faites aux réponses de Wundt. Le concept de la volonté chez Wundt ne s'accorde ni avec la langue de la science, ni avec la langue littéraire, et, par suite, devient une cause d'erreur. Autant on peut accepter la partie fondamentale de son opinion, à savoir que l'âme est active dès l'origine, autant on doit s'opposer à une manière de parler qui conduit nécessairement à l'erreur. S'il fait valoir en faveur de sa conception de la volonté le point de vue génétique, ce point de vue est une hypothèse métaphysique, car il suppose un étroit parallélisme entre le psychologique et le physiologique, qui, tous deux, ne formeraient en principe qu'une seule et même chose. L'explication qu'il donne de son monisme animiste ne s'accorde pas bien avec ses développements antérieurs, et sa théorie tombe sous les mêmes objections que le spiritualisme monistique. Cependant, il convient d'attendre les explications plus étendues qu'il a promises.

VAIHINGER. — *Une prétendue réfutation de l'erreur de pagination dans les Prolégomènes de Kant.* Vaihinger reprend successivement les

1. *Revue philosophique*, XV, p. 341, XIX, p. 110.

huit objections principales qu'il avait adressées à l'ancien texte, et essaye de montrer qu'elles subsistent, malgré tout ce qu'a pu dire Witte.

E. Caro. — *Littré et le positivisme*. Dans les chapitres consacrés à l'histoire des travaux et du développement intellectuel de Littré, dit Schaarschmidt qui rend compte de cet ouvrage, l'auteur s'exprime d'une manière très sympathique pour Littré, ce qui paraît d'autant plus naturel que la France, à cette époque d'efforts et de clameurs en vue de la revanche (*in diesem Zeitalter der Revanchebestrebungen und des Revanchegeschreies*), n'a pas un grand nombre de savants aussi sérieux, aussi richement doués, aussi travailleurs, aussi dignes d'éloges que Littré. Les deux autres chapitres contiennent une critique pénétrante, qui découvre bien les points faibles du positivisme. La dernière partie du livre, consacrée à la critique du livre de Mallock, n'est pas moins importante.

E. Feuerlein. — *Kant et le Piétisme*. Kant a été élevé dans un milieu piétiste. Zeller a montré que Kant y a puisé l'austérité morale et la délicatesse de conscience qui caractérisent la dernière partie de sa vie. Feuerlein étudie d'une façon très intéressante l'influence que le piétisme a exercée sur la direction morale de Kant.

Edouard de Hartmann. — *En quel sens Kant a-t-il été pessimiste?* On a beaucoup combattu et on n'a pas toujours compris le travail dans lequel Hartmann avait présenté Kant comme le père du pessimisme. C'est pourquoi il entreprend encore une fois d'exposer brièvement en quel sens il a voulu faire de Kant le père du pessimisme. Que Kant ne se soit pas déclaré pessimiste, cela n'a rien de surprenant, puisque le mot était alors inconnu. S'il l'avait connu, il aurait sans doute blâmé l'emploi de ce superlatif, mais il aurait renoncé à remplacer cette expression acceptée par celle de *Malisme* ou de *Péjorisme*. A-t-il été un pessimiste absolu? A-t-il accepté une balance négative de plaisir pour tous les êtres? On peut répondre de diverses manières à cette question en consultant l'ensemble de son système, ou l'écrit de 1791, *Sur la non-réussite de tout essai philosophique en théodicée*. Une balance du plaisir ou de la douleur serait impossible pour Dieu qui a comme attributs l'intelligence et la volonté, mais non la sensibilité; en ce sens, la question de l'optimisme ou du pessimisme serait pour Kant un problème mal posé. Dans ses œuvres capitales, Kant professe un optimisme transcendant; il cherche à détruire le pessimisme d'ici-bas par un optimisme transporté dans une autre vie. Dans le traité cité, il déclare implicitement que son propre essai pour justifier le créateur de la production des créatures n'a pas été heureux. Dans le premier cas, Kant est un adversaire du pessimisme absolu; dans le second, il cesse de le déclarer faux. En 1791, on peut dire que l'intelligence de Kant inclinait vers le pessimisme absolu, mais que son cœur en demeurait éloigné. Toutefois, s'il n'était pas un métaphysicien pessimiste par rapport au créateur, s'il n'était pas, au point de vue de la création, un pessimiste absolu, quoiqu'il inclinât de plus en plus vers cette dernière doctrine,

il est sûr qu'il a été un pessimiste empirique, c'est-à-dire un pessimiste au point de vue de l'état de félicité du monde qui nous est donné par l'expérience. Ce fait suffit pour le proclamer le père du pessimisme.

JOHANNES VOLKELT. — *Les Sensations découvertes* (*Erfundene Empfindungen*). A propos des théories de Lotze sur les signes locaux, de Helmholtz et de Wundt sur le sentiment d'innervation, de Stricker sur les impulsions nerveuses, qui supposent la découverte de sensations échappant à la conscience, Volkelt remarque qu'on entend souvent par des « *sensations découvertes* » quelque chose de purement physiologique ou même de purement physique. La tendance de la psychologie moderne à concevoir les sensations d'après leur occasion physiologique a fait naître tout naturellement le désir de ranger autant que possible les sensations d'après les données physiologiques et les postulats de l'analyse psychophysique. De là résulte cette méprise, d'après laquelle on croit voir se jouer une foule de phénomènes non sentis dans la région obscure et indéterminée du sentant. Le mépris de la psychologie moderne pour la méthode d'observation directe par la conscience ne fait que faciliter encore cette erreur.

R. EUCKEN. — *Leibnitz et Geulinx*. E. Pfleiderer, dit Eucken, a traité dans son travail sur Geulinx (*A. Geulinx als Hauptvertreter der occasionalistichen Metaphysik und Etik, Tübingen, Fues, 1882*) les parties principales de sa métaphysique et de sa morale; il l'a fait avec profondeur et originalité. Mais il y a un point sur lequel Eucken ne saurait s'accorder avec lui, parce qu'il est d'une importance considérable pour l'appréciation non de la philosophie, mais du caractère d'un des penseurs les plus marquants que présente l'histoire de la philosophie. Pfleiderer soutient, en effet, que Leibnitz a dû connaître Geulinx, qu'il ne le cite jamais alors qu'il s'est beaucoup occupé de l'occasionalisme, que, par conséquent, c'est de propos délibéré qu'il l'a passé sous silence. La raison qui l'a fait agir ainsi, c'est qu'il lui était désagréable de trouver en Geulinx un homme qui, comme lui et même avant lui, avait trouvé l'harmonie préétablie. Il y a plus : selon Pfleiderer, Leibnitz aurait défiguré d'une manière injuste l'occasionalisme de celui qui a le premier employé l'exemple des horloges, pour le distinguer plus nettement de sa propre théorie. Il ne serait plus possible, dit Eucken, d'avoir aucune considération morale pour un homme convaincu d'avoir agi ainsi. Eucken accorde que Leibnitz n'a jamais cité Geulinx; il considère comme très vraisemblable qu'il l'a connu; il admet enfin qu'il n'a jamais rendu complètement justice à l'occasionalisme. Mais il soutient qu'en général Leibnitz a jugé avec exactitude les rapports de sa doctrine à l'occasionalisme; qu'eût-il même exagéré les différences, on pourrait l'accuser d'avoir défiguré l'occasionalisme, sans pouvoir conclure cependant qu'il l'a fait de parti pris. En second lieu, si Leibnitz n'a pas nommé Geulinx, cela tient à la manière dont on traitait alors l'occasionalisme, qu'on considérait dans son ensemble, et aussi au peu de considération que Geulinx parait avoir

trouvé dans le grand monde littéraire. Qu'on ait été injuste à son égard, cela ne prouve pas qu'on l'ait été avec intention. D'ailleurs, sans nier que Geulinx ait pu avoir en métaphysique quelques doctrines qui le distinguent des autres occasionalistes, on peut affirmer que jusqu'ici on ne l'a pas établi d'une manière suffisante. En résumé, il y a lieu d'affirmer en toute assurance que Leibnitz n'encourt aucun blâme moral pour la manière dont il a traité l'occasionalisme.

LEHMANN. — *Sur le rapport de l'Idéalisme transcendantal à l'Idéalisme métaphysique* (*2e article*)[1]. Le célèbre *Cogito, ergo sum* a introduit le problème de l'idéalisme dans l'histoire de la philosophie. Kant a eu le mérite d'avoir reconnu le premier ce qu'il y avait d'incomplet et d'insoutenable dans la théorie cartésienne; il a montré le chemin par lequel on pouvait la combattre et la renverser, en établissant, grâce à sa déduction transcendantale des catégories, que le sujet et l'objet se conditionnent réciproquement. C'est là la pensée fondamentale de l'idéalisme transcendantal, par laquelle Kant croit avoir renversé pour toujours l'idéalisme métaphysique. Mais la philosophie critique, à peine fondée, s'est rapidement transformée en une Métaphysique dogmatique : d'abord son auteur a omis de tirer de sa doctrine une conséquence nécessaire, et il n'a ainsi donné que trop de latitude à l'erreur ou à la demi-compréhension; en second lieu, en cherchant pour son système des attaches historiques, il introduisit une doctrine métaphysique dans sa théorie de la connaissance et se mit ainsi en contradiction avec les principes du criticisme. Par l'emploi du mot apparence (*Erscheinung*) qui lui sert à désigner le monde de l'expérience, il introduisait déjà la chose en soi. Il faut donc éliminer du criticisme la proposition « *Nous ne connaissons que les apparences* » pour éviter en général l'opposition de l'être et de l'apparence. Si l'on y arrive, la question de la réalité ou de la non-réalité de la pensée (*Denkprocesses*) n'offrira pas plus de difficultés insurmontables que celle de la réalité du sujet et de l'objet.

LOUIS LIARD. — *Descartes*. Barach fait un compte rendu exact de l'ouvrage de M. Liard, qu'il trouve intéressant et ingénieux.

WITTE. — *Le professeur Vaihinger et sa polémique. Une nouvelle preuve de l'inexactitude de l'hypothèse d'une transposition de pages dans les Prolégomènes de Kant*. Tout en répliquant à Vaihinger à propos de la prétendue erreur de pagination, Witte cherche à montrer que Kant n'a pas posé de la même manière, dans la *Critique de la Raison pure* et dans les *Prolégomènes*, le problème qu'il s'est proposé de résoudre dans la dernière partie de sa vie.

1. Voyez *Revue philosophique*, XVI, p. 547.

Le propriétaire-gérant :
FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois.

LES ORIGINES & LES MODALITÉS DE LA MÉMOIRE

ESSAI DE PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE

I

De toutes les fonctions psychiques, la mémoire est la plus importante. Sans mémoire il n'y a rien dans l'intelligence, ni imagination, ni jugement, ni langage, ni conscience. On peut dire de la mémoire que c'est la clef de voûte de l'édifice intellectuel.

La mémoire était nécessaire; car à vrai dire pour l'homme le temps présent n'existe pas. — Est-ce par suite d'une infirmité incurable de notre organisation psychique que nous ne pouvons le concevoir autrement? — C'est un avenir très prochain ou un passé très récent, de sorte que, si notre existence était limitée au temps présent, elle serait presque aussi vaine comme réalité, que la ligne ou le point en géométrie. Le point n'a pas de dimensions; de même le temps présent n'a pas de durée; c'est la limite qui sépare le passé de l'avenir, limite fugace qui se déplace incessamment, augmentant toujours la somme du passé, et diminuant celle de l'avenir.

Cependant cette conception du temps, si vraie qu'elle soit en théorie (et personne ne songera à le contester) se trouve en réalité profondément modifiée par le fait de la mémoire. Grâce à l'organisation de notre système nerveux, le phénomène passager devient durable; et le temps présent, fixé par la mémoire, persiste, se prolonge et peut reparaître.

Nous disons que le temps présent se prolonge et qu'il peut reparaître. Ce sont là deux fonctions vraiment différentes; et, quoique le langage n'emploie pour l'une et l'autre fonction que la seule expression de *mémoire*, il faut faire soigneusement la distinction de ces deux modalités de la mémoire.

Nous chercherons d'abord à déterminer les phénomènes simples, physiologiques, dont le développement conduit aux phénomènes psychologiques complexes.

Soit, je suppose, une excitation forte de la sensibilité, telle qu'une secousse électrique violente. La durée de cette excitation, en tant que phénomène physique, est d'un cent millième de seconde tout

au plus, et peut-être moins encore, d'après de récentes expériences. Or qu'est-ce qu'un cent millième de seconde pour l'esprit? Ce n'est rien; absolument *rien*. Dans l'existence psychologique, pour le *moi*, un cent millième de seconde n'a aucune réalité. Un millième de seconde n'en a guère plus; et je ne crains pas de dire qu'il en est ainsi pour un dixième de seconde, même pour une seconde entière.

Donc cette excitation forte serait, quoique extrêmement forte, absolument nulle si elle ne laissait une trace qui durera plus d'une seconde. Supposons qu'au bout d'une seconde tout l'effet de cette excitation a disparu sans laisser de traces. Vraiment cette excitation forte m'importera assez peu, et je me résignerai volontiers à en subir une semblable, aussi douloureuse, à la condition qu'elle ne durera pas plus longtemps et qu'elle ne laissera pas plus de vestiges dans ma conscience.

Or, si l'on considère la réalité des choses, cette excitation électrique violente, qui, *physiquement*, dure un temps infiniment court, dure très longtemps *psychologiquement*. La douleur, l'ébranlement, persistent pendant une demi-minute, une minute, cinq minutes peut-être. Si réellement la secousse a été redoutable, pendant près d'une demi-journée, la conscience en aura conservé le retentissement douloureux, pénible.

Ainsi *une excitation brève laisse un retentissement prolongé.*

C'est là un phénomène fondamental, d'une importance tout à fait supérieure, et qui donne l'explication de nombre de faits qui, autrement, seraient incompréhensibles.

En outre, ce phénomène fondamental est général. Ce n'est pas seulement sur le système nerveux qu'il s'observe, c'est sur toute cellule irritable. Qu'il s'agisse d'une cellule glandulaire ou d'une cellule musculaire, une excitation brève produit un retentissement prolongé. Mais pour le système nerveux ce retentissement est beaucoup plus long que pour tout autre appareil, et les exemples que les physiologistes en ont donnés sont tout à fait probants.

Cette loi simple régit les phénomènes de mémoire, et par conséquent tous les phénomènes psychiques. En effet, elle conduit à une seconde loi, très importante aussi, qui en est comme le corollaire.

Une excitation brève laisse après elle un retentissement prolongé qui peut être tout à fait latent.

Cette persistance latente d'une excitation antérieure a été appelée par moi *mémoire élémentaire*, et je crois qu'en effet c'est le fait de mémoire le plus élémentaire qu'on puisse concevoir.

Quoique ce soit moins de la mémoire que de l'irritabilité, il me paraît que cette irritabilité persistante est l'origine et pour ainsi dire

la racine physiologique de la mémoire. Soit un muscle excité par des courants électriques faibles, rythmés à dix par seconde, je suppose. Si une seule excitation agit sur lui, nul effet; si deux excitations agissent, nul effet encore; mais la troisième excitation, je suppose, détermine un mouvement. On peut donc dire que le muscle avait conservé le *souvenir* des deux premières excitations, ou, si l'on veut que le mot souvenir implique la conscience, nous dirons que le muscle avait conservé l'ébranlement des premières excitations : cet ébranlement était latent, et il ne s'est rendu manifeste que lorsque la troisième excitation a agi sur lui. Cette troisième excitation, étant égale aux deux premières, eût été inactive si elle n'avait trouvé pour répondre un muscle préparé par deux excitations antérieures dont l'effet n'avait pas disparu quand l'excitation troisième est venue.

A vrai dire, c'est là une mémoire d'une brièveté extraordinaire, puisqu'elle ne dure qu'un dixième de seconde; mais, en excitant le système nerveux médullaire, on parvient à constater des phénomènes de mémoire dont la durée est plus longue.

Ainsi par exemple, avec des courants électriques rythmés à un par seconde, j'ai constaté le phénomène de l'addition latente, ou de la mémoire élémentaire, puisque aussi bien les deux termes sont à peu près synonymes. Un, deux, trois chocs électriques ne produisent pas d'effet; mais le quatrième devient efficace. Il y a donc dans le système nerveux une sorte de mémoire qui a duré trois secondes.

Sur les grenouilles décapitées, on observe le même phénomène de mémoire, à des intervalles encore plus longs. On arrive ainsi à trouver dans la moelle une *mémoire* d'une ou deux minutes, c'est-à-dire une persistance de l'excitation qui se prolonge, silencieuse, latente, ne se révélant par aucun fait extérieur, mais prête à apparaître, si, par une excitation nouvelle, l'occasion lui est fournie de se manifester.

Il est vrai qu'on doit établir une différence considérable entre la mémoire consciente, souvenir précis d'une image très ancienne, et le retentissement prolongé d'une excitation très récente. Mais notre comparaison est seulement destinée à montrer que, dans un cas comme dans l'autre, une excitation brève a ébranlé la cellule nerveuse pour longtemps, et que l'effet en persiste à l'état latent alors qu'aucun mouvement extérieur ne vient en révéler la réalité. C'est par des faits simples qu'on doit expliquer des faits complexes, et on peut ainsi, par une filiation vraisemblable, relier les phénomènes psychiques les plus compliqués aux phénomènes physiologiques les plus primitifs.

En tout cas, le fait de la mémoire élémentaire s'explique bien si l'on a la notion claire du phénomène de l'irritabilité cellulaire.

Toute cellule est dans un certain état physiologique, c'est-à-dire anatomique, physique et chimique; et une excitation, quelle qu'elle soit, modifie cet état, puisque c'est la condition même de toute excitation, et qu'il n'y aurait pas d'excitation s'il n'y avait pas changement de l'état de la cellule. Ce changement d'état peut être très prolongé; car la réparation est longue à se faire s'il y a eu dans la constitution chimico-physique ou dans la structure histologique de la cellule des modifications profondes qui ne se peuvent réparer qu'à la longue. Même si la cellule conserve son immobilité, elle n'en aura pas moins subi une certaine atteinte, invisible à nos grossiers moyens d'investigation, mais qui se traduira par une excitabilité différente de l'excitabilité primitive.

Ce changement d'état latent, invisible, qui se prolonge alors que

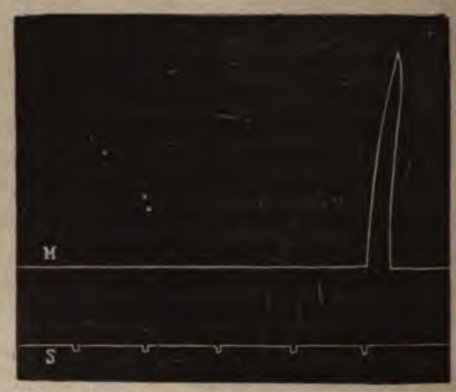


Fig. 1. *Mémoire élémentaire*. — M, contraction musculaire ne survenant qu'à la cinquième excitation.

tout semble être rentré dans l'ordre, c'est la mémoire élémentaire.

Nous pouvons *a posteriori* nous rendre compte de la nécessité de ce phénomène. Tout mouvement moléculaire, quel qu'il soit, d'ordre physique ou d'ordre physiologique, prend la forme d'une vibration ondulatoire. Il va de soi que la *période* de ces vibrations est différente; or la vibration nerveuse semble être extrêmement longue par rapport aux vibrations physiques de l'éther lumineux ou de l'éther électrique, ou de l'éther pesanteur [1]. De sorte qu'alors que l'onde électrique, vibration qui a provoqué la réponse de la matière nerveuse sous forme de vibration nerveuse, est depuis longtemps terminée, la vibration nerveuse est encore dans son plein, et ne s'éteindra que longtemps après.

1. Je n'ignore pas les défectuosités de cette hypothèse de l'éther; mais les physiciens n'ont pas encore pu la remplacer d'une manière satisfaisante.

On trouvera un bon exemple de cette longue et prolongée vibration des éléments physiologiques dans la forme de contraction musculaire, qui est propre à certains muscles. Que si par exemple on excite un muscle d'*Helix*, je suppose, dont la longueur était, avant l'excitation, de 0 m. 10, au bout d'une minute le muscle ne sera pas revenu à son état primitif; il sera de 0,09; et, au bout de deux minutes, de 0,095; et, au bout de trois minutes, de 0,098; et, au bout de quatre minutes, de 0,099; au bout de cinq minutes, de 0,0995. Ce n'est qu'au bout de dix ou quinze minutes qu'il aura retrouvé sa longueur primitive de 0,10; c'est à dire son état normal avant l'excitation.

Pour le système nerveux, nous n'avons pas la ressource de pouvoir enregistrer un mouvement aussi facilement mesurable. Il faut employer des moyens détournés, si nous voulons nous rendre compte des effets consécutifs à une excitation brève. Que l'ébranlement du système nerveux persiste aussi longtemps, et plus longtemps même que dans le muscle de l'*Helix*, cela n'est pas douteux.

En définitive, le phénomène de la mémoire élémentaire, c'est la prolongation d'une excitation, ou, ce qui revient au même, un changement d'état moléculaire de la cellule vivante, changement d'état qui persiste longtemps, et qui porte sur la constitution anatomique ou physico-chimique de la cellule, modifiée par l'excitation.

Toute excitation laisse donc après elle une trace qui persiste : mais c'est ici que la différence entre le système nerveux médullaire et le système nerveux psychique est considérable. Pour les cellules nerveuses communes, quand l'ébranlement est terminé, quand la réparation est achevée et complète, par suite du retour des conditions normales de circulation sanguine et de nutrition, il se fait une *restitutio ad integrum*. La cellule est redevenue identique à ce qu'elle était. Mais cette restitution intégrale n'a pas lieu pour les cellules nerveuses psychiques. Toute excitation a laissé en elles une trace qui est indélébile, ineffaçable. Quelles que soient les conditions ultérieures de l'irrigation sanguine ou de la nutrition, il n'y a pas de réparation totale : le souvenir de l'excitation persiste. En un mot, alors que le muscle et la cellule nerveuse organique reviennent totalement à l'état primitif après l'excitation, la cellule nerveuse psychique ne revient plus à son état primitif. Elle a été, par le fait de l'excitation, modifiée d'une manière permanente, et cette modification ne peut s'effacer qu'avec la mort de la cellule. Chaque excitation a pour ainsi dire créé une nouvelle cellule, différente de la première.

A cet égard, les comparaisons ingénieuses ne manquent pas, et elles nous paraissent, en tant que comparaisons, c'est-à-dire explications schématiques, bonnes à conserver. On a dit que la cellule

psychique était comme le phosphore qui, après qu'il a subi l'action de la lumière, reste lumineux dans l'obscurité. Mais je préférerais la comparaison avec la plaque sensible photographique, qui, touchée par la lumière, garde éternellement, par une réaction chimique fixe et indélébile, la trace de l'excitation lumineuse. Sur cette plaque une série d'images peuvent se superposer; et, quel qu'en soit le nombre, les dernières, se superposant sans cesse sur les précédentes, n'effaceront pas leur image. Ce sera une superposition, une addition, un entassement d'images; ce ne sera pas la destruction ou l'effacement des images premières par les images qui viennent ensuite.

De même pour le système nerveux psychique, toute excitation qui vient l'atteindre crée en lui un état nouveau, change d'une manière permanente sa constitution, alors que pour le muscle nous ne constatons qu'un changement passager.

Ainsi, malgré nos efforts de synthèse pour rattacher la mémoire proprement dite, celle du système nerveux psychique, à la mémoire élémentaire des cellules musculaires ou des cellules nerveuses organiques, il reste une lacune qui pourra être comblée par des observations ou des expériences nouvelles, mais dont il ne faut pas se dissimuler l'importance. Cette lacune, c'est la différence qui existe entre la courte mémoire d'une cellule musculaire qui vibre pendant quelques secondes, et la mémoire prolongée des cellules nerveuses psychiques qui conservent indéfiniment la trace de la vibration.

La différence est grande; mais elle n'est pas essentielle. Voici une cellule qui conserve pendant trois minutes, sans aucune réaction extérieure ou intérieure apparente, l'ébranlement d'une excitation. Or, que le phénomène dure trois minutes ou qu'il dure trois ans, c'est, en somme, un fait du même ordre. La différence est que dans un cas la modification est passagère, avec retour à l'état normal, tandis que, dans l'autre cas, la modification est permanente, avec impossibilité du retour à l'état normal.

La restitution se fait complète dans un cas, incomplète dans l'autre, comme si, par suite de son extrême délicatesse d'organisation, la cellule nerveuse psychique ne pouvait subir une excitation sans en être pour toujours définitivement altérée.

Nous pouvons donc établir la hiérarchie suivante :

1° Excitation brève qui provoque une vibration prolongée. C'est l! le mode de réaction de toute cellule vivante à une excitation quel conque.

2° Vibration prolongée, qui, même après qu'elle a cessé ou qu'el paraît avoir cessé, retentit encore dans l'intimité de la constitutic cellulaire, et modifie d'une manière passagère, plus ou moins longu

l'état de la cellule nerveuse. C'est ce que nous avons appelé la mémoire élémentaire ;

3° Retentissement latent, prolongé, indéfini, de l'excitation, qui a modifié d'une manière indélébile la constitution de la cellule nerveuse psychique.

II

Telles sont, pensons-nous, les origines de la mémoire. Mais il faut aller plus avant; car nous n'avons encore envisagé qu'une seule sorte de mémoire, la mémoire de fixation. Il faut en arriver à la mémoire d'évocation.

Peut-être jusqu'ici n'a-t-on pas suffisamment fait une distinction entre ces deux formes de la mémoire.

Voici un individu qui reçoit de tous côtés des sensations diverses; ses yeux, ses oreilles, son toucher sont ébranlés par des impressions multiples; il ne fait nul effort, et se contente de vivre. Or, par suite de la constitution de son système nerveux, toutes ces excitations qui ébranlent ses sens laissent leur trace en son esprit, si bien qu'elles ne disparaîtront plus et que chacune d'elles est fixée dans le souvenir.

C'est là une sorte de mémoire qu'on pourrait appeler *passive;* car nulle attention n'a été nécessaire. Le phénomène de mémoire s'est produit de lui-même, fatalement, automatiquement, avec autant de facilité qu'une action réflexe ou un mouvement involontaire. Cette fixation indéfinie semble être la propriété des centres nerveux psychiques, propriété de tissu, aussi inhérente à leur constitution physiologique que la contraction musculaire est inhérente à la constitution physiologique des muscles.

Or à cette mémoire passive vient s'ajouter un perfectionnement considérable, qui ne s'opère d'une manière tant soit peu complète que dans l'intelligence supérieure de l'homme : ces images, emmagasinées dans l'esprit, peuvent, à un moment donné, revenir à la conscience, et reparaître, évoquées par une sensation ou une volonté.

Ainsi je suppose que le même individu veuille, le lendemain, se rappeler le souvenir de ce qu'il a vu hier, et raconter à un ami par exemple qu'en passant près du bord de la mer, il a vu un navire à trois mâts, et qu'une charrette attelée d'un mulet l'a croisé dans son chemin, il pourra, par un effort intellectuel, faire reparaître l'image de la mer, du navire à trois mâts, de la charrette, du mulet, et du chemin. Cet effort sera la mémoire active. Hier, quand il marchait, sans penser à autre chose qu'à respirer l'air du temps, ces

images se sont gravées dans la mémoire, sans qu'il se donnât la moindre peine. Mais aujourd'hui, pour faire reparaître ces souvenirs, il est forcé de faire un effort.

Ces mots de mémoire active et de mémoire passive sont mauvais; car, de fait, l'intelligence est toujours active; et, d'autre part, certaines images reparaissent à la mémoire presque passivement sans avoir été rappelées par un effort de l'attention ou de l'intelligence. Il est plus juste de dire qu'il y a une mémoire de fixation des images, fixation qui est le plus souvent indépendante de nous, et une mémoire de rappel et d'évocation des images fixées déjà.

La mémoire d'évocation est le quatrième terme de perfectionnement psychique; ce qui nous donne la série hiérarchique suivante :

A. Excitation brève et réponse prolongée (*Contraction musculaire et vibration cellulaire*).

B. Excitation brève, dont l'effet persiste à l'état latent pendant quelques minutes (*Mémoire élémentaire*).

C. Excitation dont l'effet persiste indéfiniment (*Mémoire de fixation*).

D. Excitation fixée dans la mémoire et qui peut reparaître quand elle est évoquée (*Mémoire d'évocation*).

III

Comme nous n'avons pas la prétention de faire ici une monographie de la mémoire, il nous suffira d'indiquer quelques points essentiels des conditions de la mémoire de fixation d'abord, puis de la mémoire d'évocation.

La mémoire de fixation est une fonction qui, le plus souvent, est passive, en ce sens qu'elle ne nécessite aucun effort.

Elle se relie, par une chaîne insaisissable, à la mémoire élémentaire, c'est-à-dire qu'elle n'est en quelque sorte que le prolongement de l'excitation.

Supposons par exemple, comme tout à l'heure, une forte excitation électrique, douloureuse. Non seulement la persistance de l'excitation, caractérisée par un ébranlement douloureux et pénible, se prolongera durant une, deux ou trois minutes, mais encore le souvenir ne s'en effacera que très longtemps après. Au bout de dix minutes, on y pensera encore, et cela sans aucun effort; la sensation étant encore trop récente, et l'ébranlement trop fort pour que le souvenir en ait pu disparaître. Puis, vingt minutes, une demi-heure, une heure après, on n'y pensera presque plus, et enfin, au bout de quelques heures, il faudra un effort intellectuel ou une association d'idées fortuite pour faire revivre ce souvenir devenu ancien.

En un mot, une excitation forte prolonge son effet pendant très longtemps : elle reste pendant quelques minutes, ou même une heure dans le champ visuel de la conscience; puis, s'effaçant de plus en plus, elle disparaît du champ de la conscience. — Elle n'y reparaîtra que si elle est évoquée par la volonté ou le hasard.

Reprenons notre comparaison du phénomène sensitif avec le phénomène musculaire. Un muscle, quand il se contracte, donne une secousse à ascension rapide, et à décontraction (descente) d'abord rapide, puis de plus en plus lente (fig. 2) : de même la sensation (en tant que phénomène présent à la conscience) monte rapidement à son apogée, puis elle va ensuite en s'affaiblissant de plus en plus, comme une lumière qui s'éteint lentement. Enfin elle disparaît de la conscience, pour se perdre dans la profondeur des vieux souvenirs inconscients.

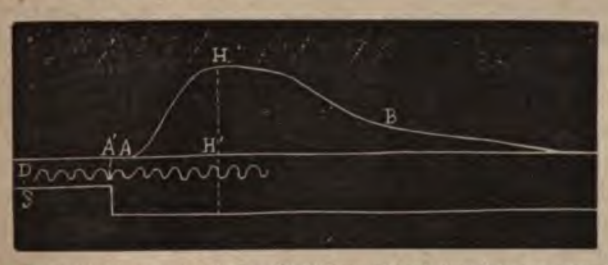


Fig. 2. *Contraction musculaire.* — D, diapason vibrant cent fois par seconde. A'A, période latente. AH, ascension. HB, descente. S, moment de l'excitation électrique.

Mais, nous le répétons, ce qui fait la différence du muscle et du système nerveux psychique, c'est que le muscle, quand sa contraction a été terminée, revient peu de temps après à son état primitif, tandis que la cellule psychique ébranlée par un mouvement conserve indéfiniment le souvenir de ce mouvement.

Le fait sur lequel nous voulons ici insister, fait d'une importance primordiale, c'est que la persistance de la sensation est absolument nécessaire pour la conscience de la sensation.

Les phénomènes psychiques ne sont pas rapides. Alors que les faits de la physique se comptent par cent millièmes et dix millièmes de seconde, les phénomènes physiologiques par centièmes et dixièmes de seconde, les phénomènes psychiques doivent se compter par minutes. Une sensation qui durerait une seule minute tout compte fait, — c'est-à-dire en tant que sensation présente et en tant que vibration consécutive présente à la conscience — cette sensation d'une minute, dis-je, serait d'une brièveté extrême, et, malgré son intensité, très peu importante pour l'esprit. Il faut qu'une sensation laisse une

longue et persistante trace derrière elle. Sans cela elle n'a aucune force psychologique, et elle peut être considérée comme nulle, si sa présence ou ses traces dans la conscience présente sont aussi passagères.

A vrai dire, cette hypothèse d'une vibration forte et passagère est une pure conception théorique; car, en dehors des cas d'intoxication par le chloroforme, la morphine ou l'alcool, il n'est pas d'excitation tant soit peu forte qui ne vibre pendant longtemps dans le champ de la conscience, avant d'être reléguée dans le domaine des souvenirs.

Il ne me paraît pas qu'on puisse refuser le nom de mémoire à la prolongation de l'excitation. Si l'on appelle ce phénomène mémoire, on sera amené à dire qu'il ne peut y avoir de sensation sans mémoire : c'est une mémoire organique, pour ainsi dire, élémentaire, rudimentaire; mais c'est de la mémoire, si l'on compare la durée du phénomène psychologique à la rapidité prodigieuse des sensations en tant qu'excitations physiques.

Nous voici donc amenés à cette conclusion qui paraît peu contestable :

Sans mémoire pas de sensation consciente.

Il est plus évident encore que la conscience suppose la mémoire. L'idée du *moi* actuel, si elle n'est pas reliée étroitement au souvenir de l'idée du moi d'il y a une minute, n'a pour ainsi dire aucune réalité psychologique. De même qu'une sensation d'une minute est à peine une sensation, de même une conscience qui ne durerait qu'une minute en tout ne serait pas une conscience; c'est un état de conscience, ce n'est pas la conscience; en tout cas cela n'aurait aucune ressemblance avec la conscience qui est chez l'homme. Aussi pouvons-nous généraliser plus encore la loi précédente, et dire que la conscience suppose la mémoire.

Sans mémoire, pas de conscience.

IV

Non seulement la mémoire conserve et fixe toutes les excitations, qui, à l'état de perception, arrivent à la conscience; mais encore elle fixe certaines excitations qui ne semblent pas perçues par la conscience ou du moins qui ne l'émeuvent que très superficiellement. En réalité, ainsi que nous le prouvent de curieuses observations, principalement empruntées à la pathologie mentale, nulle excitation, nulle sensation ne viennent frapper notre conscience, fortement ou légè-

rement, qui ne soient enregistrées et fixées dans la mémoire. On peut donc supposer que la mémoire de fixation est générale et qu'elle s'applique, peut-être sans exception, à tous les ébranlements qui ont atteint le système nerveux.

Certes la preuve n'en peut être donnée avec une rigueur irréprochable. On peut cependant accumuler en faveur de cette assertion nombre de faits assez probants.

Je laisse de côté ces retours curieux de sensations très anciennes, qu'on voit au moment de la dissociation de la mémoire par la maladie ou la mort [1], et je prends un cas bien plus simple, comme presque chacun peut en retrouver en lui-même.

Je suppose que Paul, à l'âge de vingt ans, ait, en voyageant, passé quelques heures dans la ville d'Angoulême par exemple. Il s'est promené dans la ville, sans faire grande attention aux rues, aux places, aux monuments. Puis il a continué sa route. — Quarante ans se sont passés: tant d'autres paysages et d'autres événements se sont accumulés dans sa mémoire qu'il lui est impossible de se souvenir de la ville d'Angoulême; et même — je crois qu'on ne me contredira pas — il lui est à peu près impossible d'affirmer qu'il a été ou qu'il n'a pas été à Angoulême. Cependant, si pour une cause quelconque il retourne à Angoulême, il *reconnaîtra* les rues, les places, les monuments qu'il a vus il y a quarante ans, qu'il avait tout à fait oubliés et qu'il aurait pu légitimement croire effacés de sa mémoire, alors qu'en fait ils y étaient restés.

De même encore j'ai entendu il y a quelque vingt ans l'opéra de *Roland*. Depuis lors, je n'en ai plus entendu une seule note; je n'en ai ni parlé, ni ouï parler. Il me serait tout à fait impossible de me souvenir d'un air ou d'une scène. Ce jour-là en effet les airs, les notes, chants et orchestre, ont passé si vite qu'un enfant très peu musicien n'en aura pu rien retenir. De fait, je crois bien que je n'en ai rien retenu. Et cependant si de nouveau cet opéra vient à être joué devant moi, il ne me fera pas le même effet qu'un opéra tout à fait nouveau. Je ne le reconnaîtrai peut-être pas dans sa totalité, mais ce ne sera plus une *nouveauté*.

Ces faits, d'une banalité tout à fait convaincante, semblent prouver que toutes les excitations qui frappent notre esprit laissent une trace en nous, même lorsque nous ignorons cette trace. Notre intelligence est pleine de *souvenirs ignorés*; des images s'y sont accumulées sans que nous ayons eu d'effort à faire, et sans que nous puissions en soupçonner la richesse. Il me paraît assez légitime d'admettre

1. Voy. Taine, *de l'Intelligence*, t. I. — Ribot, *Maladies de la mémoire*.

que rien de ce que nous avons vu, ou entendu, ou touché, ne s'efface de la mémoire. De même que, dans la nature, il n'y a jamais perte de force cosmique, mais seulement transformation incessante, de même rien de ce qui ébranle l'esprit de l'homme n'est perdu. C'est, à un point de vue différent, la loi de la conservation de l'énergie. Les mers frémissent encore du sillage des vaisseaux de Pompée; car l'ébranlement de l'eau ne s'est pas perdu; il s'est modifié, transformé, diffusé en une infinité de petites ondes, qui se sont à leur tour changées en chaleur, en actions chimiques ou électriques. Pareillement les sensations qui ont ébranlé mon esprit il y a vingt ans, il y a trente ans, ont laissé leur trace en moi; encore que cette trace me soit à moi-même absolument inconnue. Alors même que je ne puis en évoquer ce souvenir, ignoré de moi-même et inconscient; je puis affirmer que ce souvenir n'est pas éteint, et que ces vieilles sensations, infinies en nombre et en variété, ont exercé sur moi une influence tout à fait puissante.

Cette fixation, d'une part indéfinie, et d'autre part générale, de toutes les sensations, semble être une loi de l'intelligence humaine, et, quoique la preuve rigoureuse n'en puisse être fournie, elle ne comporte peut-être pas d'exception.

On arrive ainsi à se faire une idée de l'admirable puissance psychique de l'homme. Si vraiment, comme tout ce que nous venons de dire semble le prouver, chaque sensation, chaque mouvement laisse sa trace en nous, l'intelligence d'un homme qui a vécu quelques années est une force tout à fait extraordinaire. Quoi! tout ce qui l'a entouré, tout ce qu'il a fait, tout ce qu'il a vu, tout ce qu'il a entendu : tout cela est resté vivant en lui. Son intelligence est devenue alors un véritable microcosme. Quelle collection incomparable de faits, d'idées, de mots, d'images est enfermée dans notre petite boîte crânienne! Quelle puissance alors peut s'en dégager par la combinaison et l'association de ces images! On s'étonne parfois des propriétés merveilleuses que certains psychologues assignent à la pensée humaine; mais cette fixation indéfinie de toutes les images anciennes n'est-elle pas un phénomène plus merveilleux encore?

Nous pouvons donc fonder de grandes espérances sur l'avenir de l'intelligence humaine! A mesure que la quantité de faits à connaître augmente, il semble que la puissance fixatrice de l'esprit augmente. L'activité d'un muscle s'accroît par l'exercice; et sa force aussi accrue se transmet d'âge en âge. De même, sans doute, la puissance de la mémoire croît avec l'exercice, et cette augmentation peut se transmettre par l'hérédité.

Il n'y a pas de raison pour ne pas supposer que la force de la mé-

moire va aller en grandissant de génération en génération, tendant à devenir toujours de plus en plus intense. C'est un légitime espoir que nous pouvons formuler pour l'avenir de la race humaine.

Chez les êtres inférieurs, dont les actes sont réflexes ou instinctifs, la mémoire joue un rôle médiocre, sinon nul, et il est probable que, si les sensations et les excitations laissent une trace dans leur organisme mental, cette trace est faible, et n'a guère d'influence sur leurs actions ultérieures.

Quant aux animaux dont l'organisation psychique est plus haute, on ne saurait rien affirmer de positif. Cependant on a cité des exemples remarquables de mémoire, depuis le chien d'Ulysse, qui reconnaît son maître après dix ans d'absence, jusqu'à à ce fait banal du cheval qui retrouve le chemin par où il a passé, ne fût-ce qu'une seule fois et il y a longtemps. Mais, quant à savoir jusqu'où s'étend cette mémoire des animaux, personne jusqu'à présent ne pourrait rien affirmer de positif.

Il est permis de penser que le développement de la mémoire est absolument et rigoureusement synergique du développement intellectuel. La conscience, l'imagination, le langage, ne sont, à vrai dire, que des phénomènes de mémoire; de sorte que dire d'un animal qu'il est très intelligent, c'est implicitement dire que sa mémoire est très développée.

Ainsi peut-être s'explique le parallélisme incontestable qui existe entre le volume du cerveau et l'intelligence. Malgré des exceptions apparentes, dues sans doute à une insuffisance de nos connaissances, c'est une loi générale que les animaux intelligents ont un cerveau plus développé et plus gros, plus riche en circonvolutions, que les animaux inintelligents. Leurs cellules nerveuses sont en plus grand nombre, ce qui probablement entraîne la possibilité de fixer un plus grand nombre d'images. Assurément, c'est là encore une hypothèse qu'il est impossible de prouver en toute rigueur. Mais le rapport entre la mémoire d'une part, et le volume du cerveau, d'autre part, est si étroit qu'il nous autorise bien à faire cette supposition.

V

Nous avons jusqu'à présent considéré la fixation des images comme un phénomène passif; et en effet, bien souvent, elle est passive. Mais il est un cas où cette fixation est active, c'est-à-dire qu'elle peut être influencée par la volonté.

On peut *apprendre* une chose. Un enfant qui veut retenir sa leçon fait un effort pour que les mots restent dans sa mémoire. Nous pouvons, en portant l'attention sur telle ou telle sensation, faire qu'elle persistera dans la mémoire.

La nécessité d'un certain degré d'attention pour la fixation de la sensation résulte de deux lois faciles à prouver :

1° *La fixation de l'image est en raison de l'intensité de l'impression psychique*;

2° *L'attention augmente l'intensité de l'impression psychique.*

La première loi est incontestable, si nous entendons le mot impression psychique dans son sens vrai, c'est-à-dire en tenant compte, non seulement de l'intensité de l'excitant, mais encore de l'état mental du sujet qui perçoit.

Prenons un individu dont l'état mental est troublé, soit par une affection pathologique, soit par une intoxication (comme l'ivresse par exemple). Chez lui, la fixation des images sera profondément altérée. Il verra, il entendra; il ne se souviendra de rien. Pour que l'esprit conserve le souvenir des images qu'il reçoit de toutes parts, il faut qu'il soit normal, intact. Un ivrogne, un aliéné, un fébricitant, un dément ne retiendront rien des sensations qu'ils éprouvent. Ce seront des impressions fugitives, fugaces, que, plus tard, quand ils seront redevenus maîtres d'eux-mêmes, ils ne pourront plus faire reparaître; car la trace laissée dans l'esprit sera tout à fait nulle.

La mémoire de fixation est très fragile. Il suffit d'une très faible dose de poison pour l'altérer. Alors que les idées (dépendant de la mémoire d'évocation) sont encore très brillantes, très abondantes, la mémoire de fixation commence à s'affaiblir, au moins avec certains poisons, l'absinthe, l'alcool, le chloroforme, la morphine. Car avec d'autres poisons, comme le hachisch notamment, à la dose qui produit l'hypéridéation, il y a exaltation de la mémoire, et les phénomènes qu'on a observés sur soi pendant le hachisch persistent très longtemps dans le souvenir avec une fixité très curieuse et une exceptionnelle vivacité d'images.

Sur les individus normaux, intacts, en pleine possession d'eux-mêmes, une sensation forte, une excitation forte laisseront un souvenir plus vivace qu'une sensation faible.

Toutefois, pour faire cette distinction, il faut préciser ce qu'est une sensation forte et une sensation faible. Il ne s'agit pas là de l'excitation sensitive proprement dite, mais de la réaction de l'esprit à cette excitation sensitive. Ainsi un rayon éclatant de soleil, avec une lumière éblouissante, représente une excitation rétinienne forte; mais l'impression psychique finale sera peut-être faible, alors qu'un paysage

obscur, dans la nuit vaguement éclairée par un croissant de lune, pourra être une excitation rétinienne faible, mais une impression psychique forte. Ce n'est donc pas l'intensité de l'excitation qui détermine la vivacité du souvenir ; mais bien l'intensité de l'impression, ou, si l'on veut, de l'ébranlement psychique consécutif à l'excitation.

Comprise ainsi, la loi précédemment indiquée est tout à fait vraisemblable, et nous pouvons considérer la force de fixation de l'image comme étant en raison de l'intensité, non de la sensation proprement dite, mais de l'effet psychique produit par la sensation.

Les phénomènes musculaires, dont le contrôle est si facile, vont nous donner un point de comparaison excellent. La hauteur de la secousse d'un muscle excité par l'électricité est fonction non seulement de l'intensité de l'excitant, mais encore de l'excitabilité du tissu. De même, pour nos sensations, l'intensité de l'effet psychique dépend beaucoup plus de l'état (psychique ou somatique) du cerveau que de l'intensité de l'excitant. Et cela est vrai mille fois plus pour le cerveau que pour le muscle; car l'excitabilité (psychique ou somatique) du cerveau varie dans des limites au moins mille fois plus étendues que peut varier l'excitabilité du tissu musculaire.

A vrai dire, quelque rationnelle que semble la corrélation entre l'intensité de l'impression et la fixation de l'image, il semble qu'elle ne soit pas sans exception.

Il arrive, en effet, assez souvent, que nous avons oublié des images qui nous ont fait une puissante impression, tandis que nous n'avons pas perdu le souvenir d'images qui n'avaient aucun intérêt d'aucune sorte. Tel événement banal, insignifiant en apparence comme en réalité, s'est fixé d'une manière tenace dans notre souvenir, alors que tel autre, grave, important, exceptionnel, qui a décidé de notre vie, est tout à fait perdu et non évocable. Un de mes chers amis me disait, les larmes aux yeux, qu'il avait perdu sa mère à l'âge de onze ans, et qu'il ne pouvait s'en rappeler les traits, ou les actes, alors qu'il se voyait distinctement, beaucoup plus petit, mangeant des œufs à la coque. Moi-même je me souviens très bien d'une phrase banale, dite un jour par un indifférent, alors que j'ai absolument oublié cent faits d'une importance infiniment supérieure, que je désirerais vivement retrouver dans mon souvenir, et qui m'avaient, au moment même où ils se sont produits, fait une très vive impression.

Mais ce ne sont là, pensons-nous, que des exceptions; et il est permis jusqu'à un certain point d'invoquer, pour les expliquer, notre ignorance profonde des phénomènes psychiques inconscients. Si un fait insignifiant s'est fixé dans notre esprit, c'est sans doute parce

qu'à ce moment notre organisme mental était spécialement disposé à la fixation de cette image, ou peut-être parce que le phénomène en question, si oiseux qu'il soit en réalité, s'est trouvé lié, d'une manière qui nous est inconnue, à certains états psychiques antérieurs. — Mais ce ne sont là que des explications insuffisantes. — En fait, la fixation profonde de faits insignifiants est une exception, et, dans la très grande généralité des cas, l'impression est d'autant plus fixe qu'elle a été plus vive. La vivacité et la fixabilité de l'image sont presque toujours corrélatives.

C'est ici que nous devons traiter l'influence de l'attention sur l'image.

L'attention est peut-être la fonction la plus mystérieuse de l'intelligence. Prendre, parmi les innombrables images qui nous entourent, une image spéciale, éliminer, écarter les autres, négliger, concentrer toute la force de sa pensée sur cette seule et *unique image* : c'est là le phénomène de l'attention.

L'attention consiste donc, d'une part, dans l'élimination des images troublantes; d'autre part, dans la contemplation plus complète de l'image qu'on veut fixer dans la mémoire. C'est un effort du *moi*, effort dont le mécanisme nous est tout aussi inconnu que quand le *moi* s'essaye à soulever un fardeau. Nous savons seulement, par le témoignage de la conscience et d'une expérience incessamment renouvelée, que cet effort est possible et qu'il réussit. Nous savons qu'on peut éliminer certaines sensations, et augmenter la force de certaines autres, et cela par l'attention.

Prenons un exemple. Voici un naturaliste, je suppose, qui, étant sur mer, veut observer le vol des goélands. Quelques goélands volent derrière le navire. Il en suit *un* de l'œil pour chercher à surprendre le mécanisme suivant lequel il relève ou abaisse ses longues ailes, et alors il concentre toute son attention sur cet unique objet. Il ne voit plus le bateau qui le porte, les passagers qui sont à côté de lui, les vagues qui moutonnent; il n'entend pas les cris des matelots, le bruit de la machine; il ne sent ni la trépidation de l'hélice, ni le tangage du navire, ni la pluie fine qui le mouille; il regarde un goéland, ou plutôt la racine des ailes d'un goéland, et toutes les autres sensations — qui frappent cependant tous ses sens — passent sans produire d'impression, parce qu'il n'y fait pas attention. Toute son attention est fixée sur le vol de son goéland, et cette image, en elle-même insignifiante, insignifiante pour tous les passagers, sera pour lui très vive. Très durable aussi, car il y a fixé toute son attention, et il a éliminé les sensations simultanées, différentes, qui auraient troublé la sensation qu'il veut très vive.

L'attention nous apparaît alors comme un appareil d'*excitabilité*, — si je puis m'exprimer sous cette forme physiologique, — qui rend l'esprit plus excitable à telle ou telle sensation. Et cet appareil d'excitabilité est sous la dépendance du *moi* qui peut ainsi par un effort rendre telle ou telle sensation plus forte.

C'est ainsi que l'attention contribue à la fixation des images. Elle agit sur la mémoire en rendant plus vives les images sensibles. Une image où l'attention ne s'est pas portée ne laissera presque pas de traces ; car elle sera très faible, et, d'autre part, si l'image est très forte, malgré nous l'attention — car l'attention même n'est pas sous l'absolue dépendance du *moi* — s'y portera avec force, et alors l'image sera fixée dans la mémoire.

Nous ignorons à peu près tout à fait par quels procédés l'attention peut rendre les images plus vives. Nous connaissons seulement certains faits qui peuvent nous mettre sur la voie. Par exemple, une sensation qu'on attend et qu'on médite est toujours plus forte qu'une sensation imprévue. Une piqûre d'épingle, faite par hasard, produit une douleur insignifiante. Mais, si vous essayez de vous faire vous-même, à loisir, en choisissant la place, méthodiquement, la même piqûre d'épingle, elle vous paraîtra très désagréable et même douloureuse. Une excitation prévue, méditée, réfléchie, fait une impression incomparablement supérieure à la même excitation fortuite.

L'attention n'est pas seulement appareil d'excitabilité, mais encore d'inexcitabilité, en ce sens qu'elle peut effacer certaines images en augmentant l'intensité de certaines autres. On peut donc, par un effort d'attention, s'abstraire de certaines sensations. En effet, comme les images sont d'autant plus nettes qu'elles sont moins nombreuses simultanément dans la conscience, l'inexcitabilité aux sensations B, C, D, E, nous rend plus sensibles à l'excitation A.

C'est surtout par la répétition voulue de l'excitation que peut agir l'attention. Il semble que l'impression psychique soit proportionnelle, non seulement à l'intensité, mais encore à la durée de l'excitation. Si l'excitant se répète, il produit un effet d'autant plus marqué qu'il est plus répété. Si je vois un cheval pendant un quart de seconde, l'impression sera faible et incomplète; si je le vois pendant une seconde, l'impression produite sera un peu moins défectueuse, mais le souvenir en sera encore fugace, car l'image sera très vague. A le voir pendant une minute, l'effet sera plus complet, et bien des détails seront perçus que je n'ai pu observer tout d'abord. Mais, si je l'ai pendant une heure devant moi, sous mes yeux, l'image de ce cheval sera très nette, et je n'oublierai plus sa forme, ses allures, sa couleur, et ses caractères individuels.

Or, l'attention se caractérise par un effort non seulement mental, mais musculaire. Non seulement ma pensée se fixera sur le vol du goéland, mais encore elle déterminera des mouvements de mon corps, mouvements de la tête, du globe oculaire, de l'iris, qui permettront à l'image du goéland de persister à l'état d'excitation sensorielle prolongée. Je le suivrai des yeux; je me retournerai, s'il va en arrière; je me pencherai, s'il s'approche de la quille du navire; en un mot, par la convergence de toutes mes actions musculaires, je ferai en sorte que l'image, au lieu de passer rapidement devant mes yeux, se répète et se multiplie, se renouvelle, se prolonge pendant longtemps; car je sais, par instinct, que, plus une sensation est prolongée, plus elle est forte, et par conséquent apte à être fixée dans la mémoire.

Nous voyons donc, en définitive, que l'intensité de *l'impression*, c'est-à-dire l'aptitude de l'impression à être fixée, dépend des conditions suivantes.

α. L'intensité de l'excitation sur laquelle l'attention ne peut rien.

β. La durée de l'excitation, durée sur laquelle l'attention est parfois toute-puissante, puisqu'elle peut, par le fait des efforts musculaires convergents à une sensation, prolonger et répéter l'excitation.

γ. L'excitabilité du système nerveux psychique, excitabilité qui dépend de l'attention, puisque l'attention peut accroître l'effet produit par une sensation A, et diminuer l'effet produit par les sensations voisines B, C, D, E.

On voit que nous n'entrons pas ici dans l'explication, qui serait très insuffisante, de cet effort mental qu'on appelle l'attention. Nous l'admettons comme un fait, sans essayer d'en éclaircir le mécanisme : d'ailleurs l'attention est peut-être le phénomène le plus obscur de toute la psychologie.

L'étude psychologique des poisons et du sommeil normal fournit sur le rôle de l'attention et de la mémoire des documents très précieux. J'ai pu montrer que le premier effet d'un poison psychique est toujours ou presque toujours d'anéantir la capacité de l'attention. Conduire ses idées, les diriger là où on veut, éliminer telles images qu'on ne veut pas voir, choisir ou retenir telle idée à l'exclusion de telle autre, c'est là le propre de l'attention. Or, dans toute intoxication psychique, cette faculté a disparu. Dans l'ivresse qui débute, il n'y a plus de pouvoir régulateur pour conduire les idées : les images et les sensations se succèdent sans qu'on puisse s'arrêter sur l'une ou sur l'autre. Il n'y a plus de choix, il n'y a plus de direction. Autrement dit, la faculté d'attention a disparu. De même dans le sommeil normal, ou plutôt quand le sommeil va s'établir. Parfois le soir, fati-

gués d'une pénible journée, nous essayons de travailler encore. Mais en vain : notre attention ne se peut fixer. L'effort est impossible, ou tout au moins impuissant. Les idées, les images qui sont devant nous, deviennent confuses, quoique nombreuses et vives encore. Elles se succèdent rapidement, sans que le *moi* puisse en arrêter une seule au passage. Toute énergie mentale est impossible. C'est le commencement du sommeil. Pour le début du sommeil, comme pour le début de l'ivresse, le phénomène caractéristique, c'est la perte de l'attention. Or, la perte de l'attention entraîne la perte de la mémoire. Les images deviennent trop rapides pour se fixer dans l'esprit, et un moment arrive où le souvenir, de plus en plus confus, disparaît enfin complètement.

C'est peut-être parce que l'attention a disparu que les images du sommeil ne sont plus présentes à la mémoire. Qu'on cherche à s'étudier soi-même, au moment où survient le sommeil, et on ne trouvera pas de moment où cesse l'idéation. Il nous semble que nos idées continuent toujours à se produire et à nous apparaître. Ce qui s'en va, c'est la possibilité pour le *moi* de s'arrêter sur une idée. Il n'y a plus d'effort d'attention qui puisse prolonger une image; et alors les images fugitives se succèdent, sans qu'il y ait de halte, de repos. Or, s'il est vrai qu'une halte sur une image soit nécessaire pour que cette image soit suffisamment forte ; comme le *moi*, quand le système nerveux psychique sommeille, ne peut plus commander cette halte, il n'y a plus d'image assez forte pour que le souvenir en soit conservé.

Nous retrouvons ici cette nécessité d'une certaine durée pour les phénomènes psychiques, nécessité dont nous avons parlé plus haut. Des idées qui passent rapidement, des sensations qui se succèdent très vite, ne peuvent agir que superficiellement. Une émotion d'une seconde est, au point de vue psychique, presque négligeable. Une idée d'une seconde, comme les idées du rêve, ne peut pas laisser de traces. Par conséquent, sans un certain degré d'attention, il n'y a guère d'émotion ou de sensation qui puisse durer plus longtemps. L'attention a cet effet curieux qu'elle rend les émotions plus longues (quelquefois aussi ce sont les émotions qui, étant plus fortes et plus longues, par cela même provoquent davantage l'attention), partant, plus fortes : de sorte qu'elle doit être considérée comme un appareil d'excitabilité, par le procédé de la prolongation. De même qu'au piano, en appuyant sur la pédale, on rend telle note plus forte en prolongeant le son qu'elle produit, de même l'attention, en arrêtant une image, la rend plus forte, en l'imposant plus longtemps à la conscience.

Ainsi se trouvent reliés l'un à l'autre les phénomènes de durée, d'intensité et de fixation. Une impression n'est intense que si elle est durable; et elle n'est durable que si elle est arrêtée par l'attention. Donc, *sans attention*, *pas de mémoire*, et les poisons qui abolissent l'attention sont aussi ceux qui abolissent la mémoire.

Nous rencontrons ici une difficulté véritable qu'il ne faut pas chercher à éluder. Si réellement toutes les sensations, toutes les images perçues se fixent dans la mémoire, il sera inutile d'admettre la nécessité de la durée et de l'attention. Par cela même qu'elle a ébranlé nos sens, toute excitation, avons-nous dit, s'établit dans le souvenir. Alors à quoi bon cette intensité, cette durée, cet effort d'attention?

L'objection n'est que spécieuse : car, si toutes les images se fixent, assurément elles ne se fixent pas toutes avec une intensité égale. Il y a des images extrêmement confuses et des images extrêmement nettes. Pour reprendre la comparaison des plaques photographiques très sensibles, une de ces plaques sera quelque peu impressionnée par une exposition à la lumière qui ne dure qu'un millième de seconde; mais l'image sera confuse, pâle, indistincte. Au contraire, l'image sera tout à fait nette, si la lumière a frappé la plaque pendant une seconde, et très noire, si ç'a été pendant une minute. De même sans doute, dans l'esprit, les images qui ont frappé nos sens pendant un temps très court sont tout à fait pâles, tandis que celles qui ont persisté plus longtemps sont bien plus nettes.

Il n'y a, pour ce phénomène comme pour tous les autres, aucune transition saisissable. De fait, il n'y a pas de contradiction à admettre d'une part que toute impression, même fugitive, même faible, laisse une trace dans l'esprit, et, d'autre part, que les impressions laissent une trace d'autant plus puissante qu'elles ont été plus fortes, plus longues et qu'elles se sont répétées plus souvent.

La mémoire de fixation n'est pas la même chez tous les individus. Tout le monde ne se souvient pas aussi facilement des mots, des faits, des idées. Tel par exemple apprendra sans effort, en quelques heures, un acte entier de tragédie, tandis que tel autre, au bout d'un jour de travail, pourra à peine en réciter quelques passages qu'il dira tout de travers. La mémoire de fixation est donc, chez ces deux hommes, bien profondément différente.

On ne le peut nier; mais il est possible que la différence, dans ce cas, soit due plutôt encore à la mémoire d'évocation qu'à la mémoire de fixation. Si Paul apprend une tragédie en un jour, et si Pierre ne peut apprendre que quatre vers, cela ne prouve pas tout à fait que les images se soient fixées plus difficilement chez Pierre que

chez Paul, mais seulement que Pierre ne peut pas, aussi facilement que Paul, relier les unes aux autres les images et les sons qu'il a étudiés. On pourrait donc dire que la différence entre Pierre et Paul est une différence dans leur mémoire d'évocation, non dans leur mémoire de fixation.

Mais ce sont là, pensons-nous, des subtilités, au fond peu importantes. Il est vraisemblable que la mémoire de fixation varie beaucoup selon les individus. — Sinon ce serait la seule fonction psychique qui fût sans variation. — Et comme d'un autre côté la mémoire d'évocation varie aussi, la combinaison de ces deux mémoires très variables conduit aux différences énormes de mémoire qu'on constate chaque jour entre les divers individus.

Ainsi que l'a montré M. Ribot en étudiant les maladies de la mémoire, les offenses pathologiques de la mémoire se font suivant un ordre chronologique en quelque sorte. Chez les vieillards les idées récentes se fixent à peine, tandis que les idées anciennes, fixées pendant l'enfance, ont conservé toute leur force. Tel vieillard ne saura pas dire le titre du livre qu'il a lu il y a cinq minutes, alors qu'il récitera des passages de l'*Enéide*, qu'il a appris au collège, il y a soixante ans. Il semble donc que, chez les vieillards, dont la mémoire se pervertit, la mémoire de fixation soit lésée plus que la mémoire d'évocation.

De même encore, quand un traumatisme ou une affection organique agissent sur la mémoire, c'est la mémoire de fixation qui est altérée, plus que la mémoire d'évocation [1].

Ces faits pathologiques prouvent — si la preuve était nécessaire à faire — à quel point les phénomènes de mémoire sont liés à l'état physiologique des centres nerveux. Toute variation dans la température, dans la circulation, dans les qualités nutritives du sang modifient la mémoire. La mémoire est donc un phénomène physiologique, puisqu'elle est sous l'étroite dépendance des fonctions physiologiques.

Ce qui rend très difficile toute conclusion formelle sur l'état des deux formes de la mémoire, c'est que nous ne pouvons juger de la mémoire de fixation que par la mémoire d'évocation. Supposons un individu ayant une mémoire de fixation incomparable, mais qui sera incapable d'évoquer à volonté aucun de ses souvenirs, nous ne saurions juger de la richesse de sa mémoire de fixation; et peut-être dirons-nous — et assez légitimement — qu'il n'a pas d'idées fixées dans sa mémoire, puisqu'il ne peut en faire revenir aucune dans sa con-

1. L'étude détaillée de ces faits curieux nous entraînerait hors de notre sujet.

science. Toutes les fables de La Fontaine sont, je suppose, gravées mot pour mot dans mon souvenir; mais, si je veux en dire un seul vers, cela m'est impossible, car ma mémoire d'évocation est impuissante. Eh bien! je serai, en réalité, tout autant dépourvu de mémoire que l'individu qui n'a pas pu retenir un seul vers de La Fontaine.

Mais il est assez peu admissible que la mémoire d'évocation s'applique spécialement aux souvenirs anciens et ne s'adresse pas aux phénomènes récents. Si un vieillard ne peut plus évoquer les souvenirs récents, il est vraisemblable, quoique non démontrable, que c'est parce que cette image récente a fait une trace faible dans son esprit. Sa mémoire d'évocation est intacte pour les vieux souvenirs; il y a lieu de penser qu'elle est également intacte pour les souvenirs récents, et que, s'il ne peut les évoquer, c'est parce qu'ils n'ont pas pu être fixés dans son souvenir.

Ce n'est que par une analyse pénétrante, tout à fait spéciale à tel ou tel cas, qu'on arrivera à analyser et à comparer l'intégrité de ces deux mémoires différentes. *Retenir* et *retrouver*, ce ne sont pas les deux mêmes phénomènes, et je m'imagine que les médecins, en reprenant à ce point de vue l'histoire des troubles de la mémoire, pourraient faire d'ingénieuses observations.

Il faudra alors chercher un critérium qui permettra de dire :

A. Telle idée ne s'est pas fixée dans l'esprit;

B. Telle idée s'est fixée dans l'esprit, et ne peut plus être retrouvée;

C. Telle idée s'est fixée dans l'esprit et peut être retrouvée.

Le groupe C d'idées fixées et retrouvables est facile à constituer; mais il n'en est pas de même pour les deux autres. Entre une image fixée, non retrouvable (B), et une image non fixée (A), comment établir une distinction? Ce n'est que par inductions et par analogies qu'on pourra procéder.

Certes il serait utile d'insister sur bien des détails intéressants; mais ce n'est pas ici notre objet, puisque nous avons seulement voulu montrer le lien qui unit la mémoire de fixation aux autres fonctions de l'intelligence.

Si notre but était de faire une monographie de la mémoire, il faudrait aussi décrire les différentes mémoires; car il n'y a pas une seule mémoire, il y en a un grand nombre : mémoire des signes, mémoire des mots, mémoire des lieux, mémoire des images, mémoire des sons, mémoire des couleurs, mémoire des actes, mémoire des émotions, etc. Mais ce serait entrer dans le domaine de la psychologie descriptive.

VI

La mémoire d'évocation est plus complexe et plus difficile à étudier que la mémoire de fixation. C'est, d'ailleurs, en général à la mémoire d'évocation que se rapporte le mot *mémoire* des psychologues quand ils l'emploient sans épithète.

Reprenons l'exemple d'une excitation électrique forte. La sensation produite, par suite de son intensité, va persister pendant une minute, pendant deux ou trois minutes, ou peut-être même pendant une demi-heure dans le champ visuel de la conscience. Autrement dit, je penserai à cette excitation électrique, sans pouvoir cesser d'y penser, sans faire aucun effort pour m'en souvenir. Ce ne sera même pas un souvenir, mais une réalité; ce sera le présent, non le passé.

Le temps présent n'est donc pas, au point de vue psychologique, ce qu'il est au point de vue logique, une limite schématique entre ce qui a été et ce qui sera. Le présent a une certaine durée, durée variable, parfois assez longue, qui comprend tout le temps que dure le retentissement d'une sensation. Par exemple, pour cette secousse électrique, si l'ébranlement qu'elle a provoqué dans nos nerfs dure dix minutes, c'est un *présent* de dix minutes. Au contraire, une sensation plus faible aura un *présent* plus court. Mais, en tout cas, pour qu'il y ait sensation consciente, il faut un présent d'une certaine durée, de quelques secondes au moins.

Et ce que nous dirons des émotions physiques s'applique avec plus de force encore aux émotions morales puissantes. Qui de nous, hélas! n'a éprouvé une amère et profonde douleur, cet immense déchirement que cause la mort d'un être que nous chérissions! Eh bien! pour ces grandes douleurs, le présent ne dure ni une minute, ni une heure, ni un jour, mais des semaines et des mois. Le souvenir de ce moment cruel ne s'efface pas de la conscience; il ne disparaît pas; il reste vivant, présent, coïncidant avec la multitude d'autres sensations qui se juxtaposent dans la conscience aux côtés de cette émotion persistante, et qui reste toujours au présent. Il faut un temps très long pour qu'on parvienne à l'oublier, à la faire rentrer dans le passé. *Hæret lateri letalis arundo.* Longtemps, très longtemps, l'idée reste au présent, et ce n'est qu'à la longue qu'on peut enfin la considérer comme appartenant au passé.

Ainsi la limite entre le présent et le passé est, comme toutes les limites, absolument insaisissable. En effet, la sensation, d'abord forte, va en décroissant, graduellement, lentement, jusqu'à disparaître enfin, sans qu'on puisse saisir le moment où elle a disparu.

En tout cas, quel que soit l'instant précis de la disparition, il arrive un moment où cette image n'est plus dans le champ de la conscience : tout à l'heure, n'ayant pas été effacée encore, elle était, pour l'esprit, le présent; mais, maintenant qu'elle a été effacée, elle n'est plus dans la conscience : elle est le passé.

A partir de ce moment, la mémoire de fixation n'a plus à intervenir. Son rôle est terminé; l'image est fixée avec plus ou moins de force ou de netteté, peu importe. Elle est fixée; elle est enregistrée parmi les autres anciennes images; elle a disparu du champ de la conscience, et elle ne reviendra que si elle est rappelée.

Les conditions de ce rappel ont fait l'objet d'observations nombreuses, ingénieuses, intéressantes. La synthèse de ces observations peut être exposée sommairement.

Le rappel d'une image a lieu :

1° Quand elle est évoquée par la même image qui agit sur nous à l'état de sensation présente.

Ainsi j'ai entendu tel opéra il y a vingt ans; si aujourd'hui, de nouveau, j'entends un des airs de cet opéra, je le reconnais : l'image ancienne revient à la conscience, évoquée par l'image actuelle.

2° Non seulement l'image actuelle rappelle l'image ancienne quand les deux images sont identiques; mais il en est encore ainsi quand les deux images sont seulement *semblables*, ou même peu semblables, ou même tout à fait différentes, pourvu qu'il y ait un point d'analogie quelconque.

C'est là un des phénomènes les plus bizarres de l'intelligence que cette évocation tout à fait fantaisiste des idées les unes par les autres. Chaque idée semble rayonner dans différents sens et évoquer une autre idée qui s'y rattache par un rayon quelconque qui est commun. Ainsi le chat ne ressemble pas à la loutre : cependant l'image d'un chat peut très bien faire penser à une loutre, qui a une fourrure soyeuse, à peu près comme le chat. De même, — et je prends ici à dessein l'exemple baroque qui me vient sous la plume au moment où j'écris, — la loutre me fera penser à don Quichotte, parce que loutre ressemble à outre, et que tout aussitôt j'ai pensé à l'outre pleine de vin que, dans l'auberge, don Quichotte a traversée de son épée croyant avoir affaire à un enchanteur.

Ainsi l'évocation des images anciennes suit les détours les plus extraordinaires. Tous les psychologues ont insisté là-dessus. Mais le point sur lequel il convient d'insister, c'est l'importance considérable des images verbales, pour cette mémoire d'évocation.

A cet égard, les travaux récents des médecins et des physiologistes ne laissent guère d'incertitude. Il est vraisemblable que la plu-

part des idées se présentent à nous sous la forme d'images verbales, c'est-à-dire de mots. Ainsi par exemple, les idées : Algérie, ammoniaque, Beethoven, astronomie, se présentent sous la forme même de ces mots, et non comme figures spéciales. Ce sont les mots Algérie, ammoniaque qui retentissent silencieusement dans ma mémoire, et alors l'association des idées, ou, ce qui revient au même, l'évocation des idées, se fait beaucoup moins selon la chaîne logique rationnelle que selon la similitude verbale. Algérie évoquera l'idée Egérie, ammoniaque l'idée maniaque, comme loutre a amené l'idée d'outre.

Chez les aliénés, chez les somnambules et dans d'autres états particuliers où il y a à la fois intelligence et inconscience, j'ai observé maintes fois, comme tout le monde l'a fait d'ailleurs, cette influence absolument prépondérante des mots sur la direction des idées. Au lieu de dire : l'idée appelle l'idée, je dirais : le mot appelle le mot. Si les poètes étaient sincères, ils reconnaîtraient que la rime, loin de gêner le cours de leurs conceptions, a été au contraire l'origine de leurs poésies, et un appui plutôt qu'une entrave [1].

S'il m'était permis de m'exprimer ainsi, je dirais que l'intelligence procède par *calembours*, et que la mémoire est l'art de faire les calembours qui aboutissent à l'idée finale qu'on cherche.

3° Le troisième mode de rappel des images, c'est l'attention et la volonté. Il semble que nous puissions, par le fait de la volonté, évoquer certaines images, certains souvenirs ; autrement dit l'association, enchaînement des idées et des mots, peut être par nous dirigée dans un certain sens.

Les images simultanément présentes à la conscience sont assez nombreuses ; mais elles ne sont pas toutes également éclairées, également nettes. Or l'attention, par le procédé de l'excitabilité accrue, peut rendre telle ou telle image plus vive que les autres, et alors, par suite de la vivacité plus grande de l'image, les idées associées qu'elle provoque vont apparaître en plus grand nombre que si l'image était obscure.

Par exemple, je veux me souvenir, je suppose, du nom de l'auteur qui a le premier observé que l'excitation des nerfs pneumogastriques arrête les mouvements du cœur. Il est clair que je connais ce nom ;

1. Rien ne serait plus facile que de prendre les vers du plus grand des poètes de ce siècle, de Victor Hugo, et de montrer combien chez lui les idées sont évoquées par les rimes. L'image comprise dans le second vers, image admirable et juste, vient à cause de la rime, et c'est le mot final du vers qui a été l'origine du vers tout entier. C'est la rime qui évoque l'idée, et parfois ce ne sont pas es plus mauvais vers que ceux qui ont cette origine.

mais je ne pourrai me le rappeler que si je le cherche, et alors je fixerai mon esprit sur les idées : nerfs d'arrêt, nerfs pneumogastriques, mouvements du cœur. Ainsi j'établirai une sorte de classification; le souvenir me reviendra que la théorie des nerfs d'arrêt est assez récente, qu'elle était inconnue au commencement du siècle, et que cependant on en parlait vers 1860. Cela me donne donc à chercher parmi les physiologistes qui ont expérimenté de 1830 à 1860 : Magendie, Flourens, Müller, Longet, Claude Bernard, et aussitôt le nom de Claude Bernard, qui a observé en effet l'action du nerf pneumogastrique, me rappelle le nom de Ed. Weber, qui, en 1845, a, pour la première fois, à Naples, constaté qu'en excitant ce nerf on arrête le cœur.

Un autre moyen d'évocation volontaire consiste dans la réapparition de l'image. L'image sur laquelle l'attention se fixe avec force devient plus brillante, et on peut en saisir alors maint détail. Si je veux, par exemple, me souvenir de ce que faisait Paul il y a quinze jours, je fixerai mon attention sur l'image de Paul; je tâcherai de revoir l'endroit où il était, les vêtements qu'il portait, les personnes qui l'entouraient, jusqu'à ce que son image apparaisse avec plus de force.

A vrai dire, ces trois procédés d'évocation, par l'image identique, par l'image analogue spontanément apparue, et enfin par l'image analogue volontairement renforcée, ces trois procédés, dis-je, peuvent se ramener à un seul et unique mode, l'association et l'analogie des idées.

Sur ce sujet, traité de main de maître par tant de psychologues, il est inutile d'insister davantage.

Quant aux animaux, certes ils ont, comme nous, la mémoire d'évocation. Mais comment se manifeste-t-elle? et le rappel des images anciennes suit-il les mêmes lois que chez nous?

Il est permis de supposer qu'à part le fait de l'attention, laquelle chez l'animal est à peu près tout à fait absente, les lois de l'évocation des images sont les mêmes que chez l'homme. Il s'agit bien entendu de l'animal intelligent et supérieur; car, chez les êtres inférieurs dont les actes sont réglés par un mécanisme immuable, il n'y a pas de place pour la mémoire. Mais chez le chien, chez le cheval, chez l'éléphant, chez le singe, il y a une mémoire d'évocation. L'image ancienne n'apparaît sans doute que s'il y a, comme sensation présente, une image actuelle ressemblant plus ou moins à l'image ancienne. Mais, selon toute vraisemblance, les rapports d'une idée ancienne avec l'idée actuelle sont infiniment moins nombreux et moins compliqués; en outre, la netteté des images anciennes est bien moindre chez

l'animal que chez l'homme. La mémoire d'un chien, si intelligent qu'on le suppose, ne s'exerce que sur un petit nombre d'objets; et il n'est pas capable de faire apparaître l'idée qu'il désire, si tant est qu'il soit capable de désirer l'évocation d'une idée. Il a peu d'images; elles sont confuses; elles ne sont pas évocables par l'attention et la volonté. Quelle différence avec ce qui est sur l'homme! et n'est-on pas en droit de dire que c'est la mémoire qui crée la plus grande différence entre l'homme et l'animal? Peut-être même la diversité d'intelligence des hommes n'est-elle qu'une diversité de mémoire.

VII

Il nous reste à étudier les relations de la mémoire de fixation et de la mémoire d'évocation avec la conscience, et ce n'est pas la moindre difficulté de cette étude.

D'abord il est évident que les expressions se rappeler un fait, se souvenir d'un mot, impliquent l'idée de conscience. Se souvenir et ne pas savoir qu'on se souvient, c'est un non-sens; il n'y a donc pas de mémoire d'évocation sans conscience.

Mais on ne peut en dire autant de la mémoire de fixation. D'abord certaines sensations passagères que nous connaissons à peine, dont nous avons à peine conscience, se fixent dans la mémoire; mais surtout nous n'avons aucune conscience des innombrables idées qui, depuis maintes années, se sont emmagasinées dans notre intelligence. Non seulement nous ne connaissons pas nos souvenirs; mais bien souvent nous ne savons même pas si nous les possédons. Par exemple, en ce moment, je ne me souviens pas du tout de la fable de *l'Alouette et ses petits*; je ne puis même pas dire si je la connais, et cependant, si quelqu'un vient à m'en citer un vers, je dirai : « Je le reconnais : c'est un vers de La Fontaine dans la fable de *l'Alouette et ses petits*. »

Voilà donc, par conséquent, des souvenirs dont je n'ai pas conscience ; ils ne sont pas présents à ma conscience; et cependant il y en a, en nombre presque infini, qui s'agitent dans les profondeurs de notre organisation intellectuelle, se combinent, s'associent, se désagrègent, se reconstituent, étant toujours en mouvement et en voie d'élaboration, sans que la conscience assiste, autrement que par lambeaux épars, à tout ce travail intellectuel.

C'est ainsi que se peut expliquer la contradiction, plus apparente que réelle, sur laquelle certains philosophes ont appelé l'attention, entre l'inconscience et la mémoire. Ils ont dit qu'un souvenir doit

être conscient ; car un souvenir qu'on ne connaît pas est, disent-ils, un non-sens. Or il semble que les souvenirs n'ont pas besoin d'être présents à la conscience pour exister. La conscience, limitée comme est limité le champ visuel, ne peut avoir devant elle qu'un petit nombre d'images ou d'idées. Il nous serait vraiment impossible de voir simultanément tout ce qui est dans notre esprit ; car la collection de nos idées formerait un mélange barbare, confus, discordant, un fouillis inextricable. Certaines idées seulement, sortant des profondeurs de l'inconscience, viennent de temps à autre émerger et apparaître à la conscience ; puis, après être ainsi restées quelque temps éclairées, elles retombent de nouveau dans l'obscurité, en même temps que des sensations nouvelles, toujours renaissantes, toujours fixées par la mémoire, viennent grossir sans trêve l'ensemble de nos souvenirs inconscients.

Ma conscience présente actuelle, c'est l'ensemble de mes sensations actuelles, liées à mes efforts actuels ; car toutes ces sensations, tous ces efforts, sont rapportés au *moi* sensible et actif. Mais cette conscience actuelle n'aura une personnalité que si elle peut se rattacher par la mémoire à une conscience précédente, tout à fait voisine de la première, formée de sensations et d'efforts très analogues à la conscience actuelle.

Et en effet, les sensations et les efforts durent beaucoup plus longtemps qu'on serait tenté de le croire, et le retentissement d'une sensation, avant de disparaître, c'est-à-dire avant d'être un souvenir, persiste pendant très longtemps. De là la multiplicité des sensations présentes à la conscience. Si nous supposons qu'une émotion, une impression dure une minute, elle sera encore, pendant près de vingt-neuf minutes par exemple, non effacée, persistant à l'état de sensation présente. Puis viendra une nouvelle émotion analogue durant le même temps, et ainsi de suite ; de sorte que le premier état de conscience sera par exemple : A, B, C, D, E, F, G, H, I, J, K, L, et le second état de conscience, une minute après : B, C, D, E, F, G, H, I, J, K, L, M, et le troisième : C, D, E, F, G, H, I, J, K, L, M, N, et ainsi de suite ; tous états extrêmement voisins qui se suivent de telle sorte que la personnalité, ou l'unité de la conscience, se trouve ainsi à peu près établie, puisqu'elle est constituée de minute en minute par des états presque identiques.

Et à vrai dire le changement est même beaucoup moins rapide que si nous supposons des variations se produisant toutes les minutes ; d'abord parce que les mêmes sensations se répètent pendant des heures entières, à peu près identiques à elles-mêmes ; ensuite parce que la réaction de l'esprit à ces sensations, si variées

qu'elles soient, est beaucoup moins variée que les sensations elles-mêmes, de sorte que les états provoqués par des sensations très diverses se ressemblent probablement beaucoup chez un même individu. Enfin, et surtout, les sensations très nombreuses, très importantes, qui nous viennent de notre corps, et qui nous donnent la notion de notre être physique, ces sensations, dis-je, constituent un fonds commun identique chez le même individu, et cela même d'une année à l'autre, l'âge ne créant des corps tout à fait différents qu'à dix ou vingt ans d'intervalle.

Voilà bien des raisons pour faire comprendre comment est créée la personnalité. Eh bien! malgré cela, elle serait très fragile sans la mémoire; car, en fin de compte, au bout de deux heures ou de trois heures, voire même d'un jour, un nouvel état tout à fait différent a pris naissance. Il ne diffère pas de l'état qui avait lieu il y a une minute; mais il n'a plus aucun lien commun avec l'état du jour précédent. Et cependant on sent bien en soi une personnalité identique.

Or c'est la mémoire qui constitue cette identité; car, en même temps que persistent les sensations présentes non effacées encore, apparaissent, évoquées par elles à l'état de souvenirs, les images anciennes, qui sont, sinon identiques, au moins très analogues d'un jour à l'autre. Par exemple un arbre, sensation présente, image actuelle, éveille en mon esprit une demi-douzaine de souvenirs, je suppose, qui seront presque les mêmes, même si je vois un autre arbre. De même un bateau éveillera une autre demi-douzaine de souvenirs qui seront encore les mêmes, quel que soit le bateau que je verrai. Même, par suite de l'association et de la complication des idées, je n'aurai pas besoin de voir un bateau pour avoir ces souvenirs; ils apparaîtront encore si je vois une rivière, un ruisseau, un aqueduc, que sais-je? un objet quelconque, rappelant même de très loin l'idée bateau.

Ainsi, à côté des sensations actuelles A, B, C, D, E, F, G, H, coexisteront des sensations passées qui reviendront à l'état de souvenirs a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6 évoquées par A; et b_1, b_2, b_3, b_4, b_5, b_6, évoquées par B, images dont la variété n'est pas infinie, mais qui sont au contraire très limitées, comme nombre. Elles se répéteront incessamment : et la diversité ne sera pas dans les éléments mêmes, mais seulement dans leur arrangement, comme on dit en style mathématique.

Notre conscience est donc toujours en présence d'un certain nombre limité d'images anciennes, toujours les mêmes à peu près; et ces images, étant rapportées au même *moi*, feront la personnalité

de l'individu, personnalité qui est rendue assez stable par la communauté des images.

Si, tout d'un coup, les images ordinaires, communément présentes à la conscience, se trouvent, par suite d'un état psychique quelconque, brusquement effacées, et si, d'un autre côté, d'autres images apparaissent soudain, qui, jusque-là, ne s'étaient pas présentées à la conscience, il s'ensuit qu'il se crée pour ainsi dire une personnalité nouvelle : un nouvel état de conscience prend naissance, qui n'a plus aucun rapport avec la personnalité précédente. C'est ce qu'on a bien observé dans plusieurs cas intéressants de somnambulisme. On a vu deux consciences différentes, parce qu'il y avait deux groupes de souvenirs différents, et on ne pouvait donner de meilleure démonstration de ce fait que la conscience de la personnalité est un phénomène de mémoire.

Il nous resterait enfin à étudier les phénomènes qui se passent dans les images inconscientes. Tout nous donne lieu de croire que ces images inconscientes ne sont pas plus immobiles que les images conscientes. Sans doute elles se modifient, s'associent, se transforment par des combinaisons, des groupements, auxquels nous ne pouvons assister, puisqu'aussi bien, par le fait même de leur inconscience, elles sont complètement soustraites à notre appréciation. Nous ne pouvons juger que des effets; et parfois ces effets sont remarquables; car certaines observations nous prouvent que les idées inconscientes exercent sur la conscience une influence très puissante. Nous ne voyons que le résultat, la conclusion du travail latent qui s'est opéré en nous, sans nous, pour ainsi dire. — Mais c'est là une question bien obscure encore, et qui mériterait une étude toute spéciale de psychologie descriptive.

Nous avons seulement voulu établir quelques lois de psychologie générale. Le mot est ambitieux peut-être; mais, si insuffisant que soit l'exemple donné ici, nous croyons qu'il y a une psychologie générale, comme il y a une physiologie générale, et qu'on peut établir les conditions de la vie psychique, comme les physiologistes ont établi les conditions de la vie physiologique.

Charles RICHET.

LE CORPS ET L'ESPRIT

I

A l'Hôtel-Dieu de Lyon, on peut observer en ce moment un cas intéressant de *surdité verbale.* Le jeune homme qui en est atteint n'a rien perdu de son intelligence; il n'est pas aphasique et s'exprime aisément et nettement; il n'est pas sourd et se vante même « d'entendre tomber un sou à vingt-cinq pas; » il discerne les timbres et reconnait si vous frappez sur du bois ou sur du métal. Bref, il comprend les ordres donnés par écrit, y répond par écrit ou oralement, mais il ne comprend absolument rien au langage parlé; ce n'est pour lui qu'un bruit confus, qu'une sorte de bourdonnement, et quand j'eus essayé de me faire entendre en parlant très haut et en articulant le plus nettement possible, je ne pus en obtenir que ces quatre mots qu'il écrivit sur une grande feuille blanche et répéta plusieurs fois par forme de confirmation : *Monsieur, je vous entends souffler.*

Je n'ai pas l'intention de discuter ce phénomène assez rare, paraît-il, dans les annales de la médecine : je ne le cite que comme le symbole frappant de toute une classe d'esprits de notre temps, du moins en province, car Paris a sans doute été préservé du fléau. Les faits d'hypnotisme et de suggestion que les médecins et les philosophes ont, dans ces derniers temps, jetés en si grand nombre dans la circulation, les ont frappés au dernier point. Qu'un magnétiseur étale ses affiches et promette dans la quatrième page des journaux les fascinations les plus surprenantes, les gens dont je parle accourent en foule. On trouve parmi eux plus de *sujets* qu'il en faut pour toute une saison de soirées hypnotiques. La curiosité publique est donc surexcitée : curiosité scientifique, direz-vous, et de bon augure pour notre jeune science, la psycho-physiologie. Pas du tout : curiosité anti-scientifique; c'est le mystère qui les attire; d'autres se dirigent vers la lumière, ils courent, eux, aux assembleurs de nuages; ils veulent que l'on *fasse la nuit* même en plein jour, comme aux matinées théâtrales. Et n'essayez pas d'expliquer quelques-uns des phénomènes qu'ils regardent ahuris et ébahis; c'est un vol que vous leur faites; ils se fâchent tout rouge et ramènent d'une main crispée

le rideau qui doit intercepter la lumière. Bref, cette partie du public semble littéralement atteinte de *surdité scientifique* et répond à vos explications, en haussant les épaules et en vous lançant des regards de pitié : *Oui, je vous entends souffler!*

Le livre de M. Hack Tucke récemment traduit par M. V. Parant[1] aura-t-il l'avantage de convertir ce public à la science, car il le lira sans doute sur la foi du titre : *le Corps et l'Esprit*. Nous devons, en conscience, l'avertir que l'auteur n'aime pas les nuages ni les mystères, mais en revanche, tout ce que la science la mieux informée peut nous apprendre de l'influence du moral sur le physique, il nous l'apporte et complète ainsi très heureusement le traité de Cabanis qui, comme on sait, ne met guère en lumière que l'influence du physique sur le moral. Si vous désirez pénétrer dans le labyrinthe des rapports de l'âme et du corps et chercher le mot de cette septième énigme du monde, vous ne sauriez choisir un meilleur guide, pourvu que vous soyez bien décidé à demeurer avec lui sur le terrain de l'expérience et à ne pas céder à la tentation de voyager sans barque ni voile sur l'océan de l'inconnaissable. Il n'est pas question dans ce livre de la communication des substances. Le spiritualisme et le matérialisme ne sont pas même nommés et c'est tant mieux, car il en est d'eux comme du droit des peuples et du droit des rois qui ne s'accordent jamais mieux que dans le silence! L'auteur est donc, direz-vous, un partisan de la philosophie monistique : je n'en sais pas plus que vous, et quand vous aurez lu le livre, vous n'en saurez pas plus que moi. Qu'il ait sa pensée de derrière la tête, on n'en peut guère douter, mais il a le bon goût de ne pas l'exhiber et même de la laisser à peine entrevoir, bon goût qui s'appelle en logique la méthode expérimentale. Des faits bien choisis et bien classés, voilà ce que vous trouverez dans cette sorte de clinique psychique, *perennis quædam psychologia :* vous pouvez broder sur ce canevas le thème métaphysique et les variations qu'il vous plaira, mais soit que vous admettiez que le cerveau digère les impressions, soit que vous vous incliniez devant la substance que Broussais appelle dédaigneusement l'*entité non nerveuse*, vous pouvez ouvrir le livre avec confiance, car l'auteur a dépouillé dans le vestibule de la salle de clinique sa métaphysique avec son manteau. Aussi faut-il reconnaître, si la loi d'hérédité intellectuelle est vraie, qu'avant même de naître, M. Hack Tucke était à bonne école, puisqu'il est fils de médecin et petit-fils du Pinel de l'Angleterre. Lui-même,

1. *Le Corps et l'Esprit, action du moral et de l'imagination sur le physique*, par D. Hack Tuke, traduit de l'anglais par Victor Parant, précédé d'une introduction par A. Foville (librairie J.-B. Baillière, 1886).

médecin aliéniste de premier ordre, a publié des ouvrages sur l'aliénation mentale devenus classiques au delà de la Manche. Il est donc avant tout observateur et utilitaire; sa large et pénétrante critique ne dédaigne pas plus les miracles de Lourdes que les recherches de la Salpêtrière, et M. Henri Lasserre, l'historiographe de Notre-Dame de Lourdes, ne serait pas sans doute médiocrement étonné de se voir cité à côté de M. Charcot : il prend son bien où il le trouve.

Il serait curieux de comparer son ouvrage à celui du docteur viennois Feuchtersleben, l'*Hygiène de l'âme*. Le médecin allemand n'a pu s'abstenir entièrement de métaphysique, et l'hégélianisme n'a trouvé que trop d'écho dans son livre qui s'est imprégné ainsi de je ne sais quelle poésie quintessenciée ou sophistiquée. « La nature, écrit-il, n'est qu'un écho de l'esprit, et la loi suprême qui la régit : c'est que l'idée est la mère du fait et qu'elle façonne graduellement le monde à son image. » Cela peut être vrai, mais la vérité, quand elle n'est qu'hypothétique, n'est pas bonne à dire dans un ouvrage de science. Ailleurs il avoue qu'il enseigne l'art de se faire illusion à soi-même et il aide autant qu'il peut à l'illusion par un ton de prophète ou, tout au moins, de prédicateur convaincu : c'est ainsi qu'il applique à la physiologie la théorie d'après laquelle l'idée est la mère du fait, en affirmant que *tout désir énergique se réalise*, *parole hardie*, ajoute-t il, mais aussi *merveilleuse consolation*. M. Hack Tucke évite ce ton d'oracle, et, tout en visant au pratique et à l'utile, il a plus à cœur de convaincre par les faits que de persuader par les phrases. Il n'a point de paradoxe à faire prévaloir comme Cabanis, ni de panacée à faire triompher comme Feuchtersleben. Ce sont de grandes qualités dont il paye la rançon, car il perd en intérêt ce qu'il gagne en solidité et le lecteur trouvera peut-être que les petits faits voilent la théorie et que les arbres empêchent de voir la forêt. Pour notre part, nous le félicitons sincèrement de s'être dégagé de toute alliance compromettante avec la poésie et la métaphysique dans un sujet où les tentations naissent à chaque pas, mais nous ne lui pardonnons pas aisément d'avoir rendu notre tâche presque impossible, en adoptant une division médiocre et surannée, alors qu'il nous en signale lui-même une autre qui avait le double avantage de la nouveauté et d'une plus grande précision. Sensibilité, intelligence, volonté, états morbides, telle est celle qu'il a suivie; psycho-physiologie, psycho-pathologie, psycho-thérapeutique, telle est celle qui se trouve indiquée dans le dernier chapitre. Nous avons été tenté de reconstruire sur ce nouveau plan tout son ouvrage : réflexion faite, nous y avons renoncé pour rester plus fidèle à sa pensée et à sa méthode.

L'occasion qui a donné naissance au livre vaut la peine d'être racontée. C'est la lecture d'un fait divers intitulé : *Effets curatifs d'une collision de chemin de fer*, qu'on ne peut guère soupçonner d'être une réclame du médecin de la Compagnie. Un rhumatisant est frappé dans un hôtel d'une attaque arrivée au paroxysme et n'a pas d'autre idée que de rentrer au plus vite à son logis : il rassemble toutes ses forces et pâle, défait, en proie à d'horribles battements de cœur, à un violent mal de dents, il monte en wagon plus mort que vif, ruisselant de sueur : « Tout à coup, cric, crac, patatras! me voilà lancé d'un côté à l'autre du wagon comme une bille de billard renvoyée par les bandes, et le compartiment est inondé du sang d'une infortunée victime dont le visage vient d'être fracassé contre les parois de la voiture. » Par un bonheur inouï, le choc tua non le malade, mais le mal. Il faut reconnaître d'ailleurs que notre auteur trouvait en lui-même une cause prédisposante dans son *énergie* morale. Ayant à se faire arracher une dent, il eut le désagrément d'arriver chez son dentiste un jour que celui-ci manquait de chloroforme et il y suppléa en se disant à lui-même pendant l'opération : « que c'est agréable! que c'est agréable! », comme ce criminel dans les tortures de la question disait continuellement, *io ti vedo*, je vois la potence! Il est malheureux qu'on n'ait trouvé ni la formule ni la recette de ce chloroforme psychique dont le vrai nom est peut-être force d'âme. Les malades, les martyrs et les médecins nous en ont décrit les effets : M. Hack Tucke les classe et les décrit à son tour, mais il ne les explique pas. Choisir dans l'innombrable quantité de faits légués par le passé ou constatés à notre époque les plus typiques et surtout les plus dignes de foi; s'élever par de prudentes inductions aux lois qui s'en dégagent pour ainsi dire d'elles-mêmes; s'enfermer obstinément dans le déterminisme des faits et des faits généralisés en se refusant d'interroger les causes *sourdes*, causes premières et même causes secondes; viser par la théorie à la pratique et s'abstenir de morale aussi bien que de métaphysique en restant médecin et en poursuivant comme but principal la guérison des maladies par l'influence du moral sur le physique : tels sont les traits les plus accentués du livre de l'*Esprit et du Corps*, nouveau après tant d'autres sur le même sujet et original malgré l'emploi fréquent de matériaux déjà mis en œuvre.

II

Les effets que la puissance de l'esprit peut produire dans le corps peuvent être ramenés à cinq groupes que l'on désignera par les

noms barbares, mais expressifs d'*esthésie*, d'*hyperesthésie*, d'*anesthésie*, de *paresthésie* et de *dysesthésie*. La pensée et les émotions peuvent en effet faire naître et produire de toutes pièces des phénomènes de sensibilité même dans des régions ordinairement insensibles; elles déterminent souvent une exaltation anormale et maladive des états sensibles et quelquefois les mitigent, les dépriment, les atténuent et font descendre l'organisme ou telle partie de l'organisme au zéro du thermomètre sensible. Il arrive aussi que sous leur influence la sensibilité soit altérée, pervertie, dévoyée, ou bien que des sensations d'ordinaire indifférentes ou même douloureuses, par une sorte de transposition qui change le caractère du thème sensible, deviennent subitement agréables. Étudions ces différents cas. Dans le choix d'exemples fait par l'auteur choisissons nous-mêmes les plus caractéristiques, un ou deux par série, puisque l'espace nous manque pour citer tous ceux qui offriraient de l'intérêt par leurs circonstances ou par leur nouveauté. L'esprit produit l'esthésie dans le cas cité par John Hunter : « Je suis certain, dit-il, de pouvoir fixer l'attention sur une partie quelconque de mon corps jusqu'à ce que j'y éprouve une sensation ». Dites à vingt personnes de fixer leur attention sur leur petit doigt : quelques-unes n'éprouveront rien; la plupart, au bout de cinq à dix minutes, sentiront des picotements, des pesanteurs, des fourmillements. « Je ne puis, dit Herbert Spencer, penser que je vois frotter une ardoise avec une éponge sèche, sans éprouver le même frémissement que me produirait le fait lui-même. » On pourrait appliquer ici la loi de Mueller d'après laquelle une excitation physique peut, en vertu de la spécificité des nerfs sensoriels, ou des centres cérébraux, produire cinq sensations distinctes : des lueurs dans les yeux, des bourdonnements dans les oreilles, des picotements dans les narines et sur la langue, etc. Aux excitants mécaniques (un choc), chimiques (un poison) et physiques (une décharge électrique), il faut ajouter les excitants psychiques : l'idée ou l'émotion peuvent aussi déterminer les cinq sensations, et produire, en conséquence, les cinq espèces d'hallucinations. Il n'est pas besoin d'insister longuement sur l'hyperesthésie. Qui ne sait, en effet, que l'attente d'un coup que l'on va recevoir augmente la douleur au point que cette attente peut être, à elle seule, plus intolérable que la douleur même? Qui ne sait que les maladies imaginaires deviennent à la longue des maladies réelles? c'est ici que l'idée est vraiment la mère du fait et transforme en douloureuses réalités des craintes chimériques. L'hypocondriaque s'examine à la loupe et a le plaisir de découvrir dans son corps une douzaine de maladies mortelles et dans son esprit des milliers de bonnes raisons

de haïr la vie et d'excellents arguments pour en dégoûter les autres. On peut louer l'auteur de ce qu'il ne dit pas aussi bien de ce qu'il dit : par exemple, il échappe à la tentation si naturelle d'exagérer sa thèse et de rendre service au lecteur en prêchant sur le texte tentant de notre pouvoir d'élimination sur les maladies ou les germes des maladies. Opposons cette sage et scientifique réserve aux écarts de plume et de doctrine de Feuchtersleben. « L'homme, dit-il d'après Gœthe, peut ordonner à la nature d'éliminer de son être tous les éléments étrangers, cause de souffrance et de maladie. » Si le fait d'avoir échappé par un effort d'énergie aux fièvres paludéennes en traversant de nuit les marais Pontins suffit au poète pour justifier cette sublime et chimérique doctrine de la toute-puissance de l'esprit, elle ne saurait suffire ni au médecin ni au philosophe qui ont à cœur de ne pas quitter terre et de rester attachés par des semelles de plomb au terrain solide des faits et des réalités.

L'influence de l'esprit est surtout évidente dans les cas de destruction et de perversion de la sensibilité. Le docteur Woodhouse Braine a pu enlever deux tumeurs sébacées du cuir chevelu à une jeune fille très nerveuse insensibilisée par imagination. En attendant le flacon de chloroforme on lui avait appliqué au visage le masque de l'appareil. « Oh ! dit-elle immédiatement, je sens, je sens que je m'en vais! » Et pourtant le masque ne conservait pas même l'odeur du chloroforme. Le sommeil mesmérique avait déjà permis à Cloquet, dès 1829, d'enlever un sein, tandis que la patiente, totalement insensible, pouvait cependant suivre une conversation. La première anesthésie par l'éther eut lieu en 1843, mais, pendant une longue période antérieure, on avait pratiqué des opérations sans douleur grâce au sommeil mesmérique. Dans les Indes, le docteur Esdaile avait opéré 261 malades anesthésiés selon cette méthode qui était en pleine prospérité et semblait être appelée à un brillant avenir quand furent inventés d'autres procédés d'un emploi plus commode, mais peut-être aussi plus dangereux. On sait assez qu'il est extrêmement facile, dans le Braidisme, de transformer la sensibilité par suggestion : vous déclarez au patient qu'il boit un breuvage délicieux et il le savoure, une drogue amère et il la rejette en faisant la grimace. Quant aux *dysesthésies*, c'est-à-dire aux créations spontanées de douleurs localisées parfois très vives, voici quelques exemples intéressants : Lauzanus parle d'un jeune homme qui, après avoir regardé attentivement un malade atteint de pleurésie, au moment où on le saignait au bras fut deux heures après l'opération atteint d'une vive douleur au bras, au point correspondant à la piqûre et en souffrit pendant deux jours. Gratiolet cite un cas analogue : il s'agit d'un étudiant en méde-

cine assistant pour la première fois à une opération chirurgicale et qui porta vivement la main à son oreille en voyant enlever une tumeur de l'oreille. L'association des idées produit des effets tout semblables : Gratiolet ne pouvait voir une personne porter des lunettes sans éprouver au nez la sensation désagréable qu'il éprouvait vingt ans auparavant quand il avait été obligé de porter des lunettes à la suite d'une maladie des yeux.

Tout ce que nous venons de dire des sensations générales de plaisir ou de douleur nous pourrions le répéter des sensations spéciales : il se produit à chaque instant dans nos organes des hallucinations commençantes que notre volonté parvient à enrayer ou bien qui succombent d'elles-mêmes dans cette espèce de lutte pour la vie qui s'établit entre les images comme elle règne entre les êtres. Hunter allait jusqu'à dire : « L'idée d'une sensation peut être regardée comme la sensation elle-même. » C'est aller beaucoup trop loin : au moins faudrait-il ajouter que l'idée n'est souvent que la sensation indéfiniment affaiblie et qu'à la limite son caractère sensationnel est impossible à constater. Un officier ministériel s'évanouit à l'odeur d'un cadavre dans une exhumation : le cercueil était vide. Sainte Thérèse écrit : « Je connais des personnes dont l'esprit est si faible qu'elles s'imaginent *voir* tout ce qu'elles *pensent*, et cet état est bien dangereux. » Newton pouvait évoquer une image éblouissante du soleil dans son œil gauche, bien qu'il ne l'eût regardé dans un miroir qu'avec l'œil droit. Lors de l'incendie du Palais de Cristal on vit distinctement un chimpanzé se tordre de douleur au milieu des flammes et s'attacher désespérément à la charpente embrasée : vérification faite, le chimpanzé s'était évadé avant l'incendie et c'était un lambeau d'étoffe qui causait ce débordement de sensibilité. Une dame voit une fontaine nouvellement érigée et lit même sur le fronton cette inscription : *Si vous avez soif, venez à moi, et buvez.* Fontaine et inscription n'étaient qu'une création de la soif et de l'imagination, et comme voir c'est croire, cette dame fut obligée de s'assurer par elle-même du mensonge de ses yeux et de toucher de ses mains les quelques pierres éparses qui avaient servi de matériaux à son imagination. Il paraît que Ch. Dickens *entendait* distinctement chaque mot prononcé par les personnages qu'il mettait en scène. En racontant l'empoisonnement de Mme Bovary, Flaubert croyait, dit-il, sentir sur sa langue la saveur âcre de l'arsenic. Il arrive que le dormeur ne s'éveille pas au plus grand bruit et tressaille soudain quand un mot qui l'intéresse particulièrement frappe son intention : *quinte, quatorze et le point*, tel fut le mot magique qui réveilla un joueur d'un sommeil presque léthargique; *signal* était le seul mot qui pût rap-

peler à lui un jeune enseigne de vaisseau qui tombait à la suite de grandes fatigues dans des sommeils de plomb; mais il suffisait de murmurer ce mot à son oreille. Un docteur de Londres avait reçu dans l'œil un morceau de charbon brûlant. Il court chez un confrère qui passait pour le meilleur oculiste de la ville : celui-ci dormait et tout ce qu'on peut faire pour réveiller les gens, cris, secousses, appels réitérés, échoua. « Il restait sourd, et j'allais partir désespéré quand j'eus l'idée de l'atteindre dans sa passion dominante. Je mis donc la bouche tout près de son oreille et je dis à voix très basse : « Wilde, « j'ai dans l'œil un corps étranger; prenez votre instrument pour me « l'ôter, je souffre cruellement. » L'effet fut instantané. Il sauta sur ses pieds, me prit le flambeau des mains, saisit l'instrument que je lui tendais, me fit asseoir sur une chaise, écarta les paupières, découvrit le grain de charbon et me l'enleva immédiatement. » *Et tout cela*, selon le narrateur, fut fait d'une manière automatique : le réveil ne fut que momentané et l'oculiste se rendormit immédiatement.

L'auteur ne néglige pas les curieux phénomènes de lecture de pensées : il les citera surtout pour prouver la finesse du tact qui perçoit et de l'esprit qui interprète les plus légers mouvements nerveux. Voici, dans un autre genre, une curieuse expérience de M. Cumberland sur la *dématérialisation* spirite. M. Cumberland livre ses deux mains aux personnes qu'il veut convaincre et leur demande si elles les sentent, si elles sont bien sûres de les tenir dans les leurs; on éteint le gaz; l'expérimentateur retire doucement une de ses mains; celle qui reste, grâce à l'habileté acquise, fait l'office de deux comme dans l'expérience d'Aristote la petite boule qui roule entre les doigts croisés paraît double; l'autre main va faire l'office d'*esprit* et l'esprit pose sur la tête d'une des personnes stupéfiées un trombone; puis la main revient à sa place, on rallume le gaz et le tour est joué. « Une épreuve fameuse de M. Cumberland consiste à passer un anneau au bras d'une personne assise pour lui prouver la théorie de la *dématérialisation*. Cette personne tient les mains du médecin au moment où la manifestation se produit et les spirites déclarent que pour que l'anneau leur passe dans le bras, ou bien il faut qu'il ait été *dématérialisé*, ou bien qu'un passage se soit fait à travers le bras pour permettre à l'anneau d'y entrer... Or, voici ce que fait le médium : il se rend une main libre de la manière qui a été décrite, il prend l'anneau, se le passe dans le bras, replace sa main dans la main du sujet, lui demande de serrer fortement, afin, dit-il, d'éviter la supercherie, et naturellement l'anneau descend jusque dans le bras de cette personne qui est convaincue qu'elle n'a pas un instant cessé d'étreindre la main de l'opérateur. » On pourrait aisément citer des

illusions analogues dans l'appréciation de la pesanteur, dans la fonction d'équilibration, dans les sensations viscérales. Carpenter a vu un homme très faible des muscles soulever aisément un poids fort lourd parce qu'il le croyait insignifiant; on a vu une personne souffrant extrêmement du mal de dents se trouver guérie subitement par une contrariété soudaine. Le pessimisme paraît être une conception viscérale; s'il y a une âme des viscères comme il y a, dit-on, une âme de la moelle, c'est elle qui a inventé ce système de ceux qui digèrent mal. J'entends parler du pessimiste convaincu et pénétré de la vérité de son système jusqu'aux moelles, mais il est rare, peut-être introuvable : s'il existe, sa maladie métaphysique est incurable; et s'il n'existe pas, les pessimistes méritent qu'on leur applique le mot sévère de Fénelon sur les sceptiques : c'est une secte de menteurs. Tous ces faits se résument dans une loi posée par notre Fernel [1], renouvelée par M. Bain : les souvenirs idéaux et émotionnels occupent les mêmes régions cérébrales et spinales que les impressions primitives. Voilà donc le mécanisme psycho-physiologique réduit à sa plus simple expression : réveil de l'idée dans les centres sensoriels; rappel, par l'idée, de l'émotion qui la complète; mise en jeu par l'émotion de la spontanéité des centres; choc en retour des extrémités sensorielles périphériques mises en jeu par l'appareil récepteur devenu appareil excitateur; phénomènes consécutifs d'esthésie passagère ou durable; comme donnée physiologique, loi des émotions psychiques et des altérations sensorielles spéciales ou générales considérées comme complémentaires de l'activité idéale ou imaginative.

Nous n'avons rien dit, dans un but de simplification, de la sensibilité générale et de l'action de l'attention sur les muscles volontaires et involontaires, mais il est clair que tout ce qui précède s'y rapporte tout aussi bien qu'aux sens spéciaux. Dans la méditation et la contemplation, le corps reste immobile et semble paralysé; dans la recherche et pour ainsi dire la chasse à l'idée, le corps se meut et la *poursuit* en même temps que l'esprit : beaucoup de personnes marchent à grands pas comme pour l'*atteindre* plus vite; on s'arrête subitement sous le *choc* d'un argument imprévu qui semble arrêter comme un obstacle le mouvement de la pensée : on se frappe le front comme si l'on voulait ainsi faire vibrer les fibres et les cellules cérébrales comme les cordes d'un instrument et *secouer* la torpeur et l'inertie de l'organe pensant; le professeur lit dans les regards si

1. « Memoria totius est cerebri, in cujus toto corpore fusa est princeps sentiendi anima » (*Physiologia*, lib. V, cap. VIII).

les auditeurs comprennent et sont attentifs : l'esprit, comme l'œil, est *pénétrant* et *perspicace*, et, comme le palais goûte les mets, il *goûte* les idées; l'esprit a ses nausées et ses dégoûts inexplicables comme les nausées et les dégoûts du corps : vous ne me persuaderez pas quand vous m'aurez persuadé, dit un personnage de comédie, et c'est l'expression d'une profonde vérité, car il est des intelligences qui n'ont pas moins de répulsion pour certaines idées et certains arguments que tel estomac pour tel mets qui semble exquis à d'autres. C'est Shakespeare et Dickens que M. Hack Tucke cite de préférence sur la physionomie : ces citations sont souvent intraduisibles et comme nous avons en France un peintre incomparable des mouvements d'expression, Saint-Simon, qu'on nous permette de lui faire quelques emprunts. Il nous suffira de relire l'inimitable description du lit de justice où les ducs et pairs reconquièrent leurs privilèges. Le duc du Maine « observe avec des yeux tirant au fixe, un visage agité, parlant tout seul et presque toujours. » Voici Effiat, « vif, piqué, outré, prêt à bondir, le sourcil froncé à tout le monde, l'œil hagard qu'il passait avec précipitation et par élans de tous côtés. » Saint-Simon assène ses regards sur tout et sur tous, met sur son visage *une couche de gravité et de modestie*, *gouverne* ses yeux avec lenteur et ne regarde qu'horizontalement *pour le plus haut*. Quelle peinture que celle-ci et quelle étonnante psychologie! « Contenu de la sorte, attentif à dévorer l'air de tous, présent à tout et à moi-même, immobile, collé sur mon siège, compassé de tout mon corps, pénétré de tout ce que la joie peut imprimer de plus sensible et de plus vif, du trouble le plus charmant, d'une jouissance la plus démesurément et la plus persévéramment souhaitée, je suais d'angoisse de la captivité de mon transport, et cette angoisse même était d'une volupté que je n'ai jamais ressentie ni devant ni depuis ce beau jour. Que les plaisirs des sens sont inférieurs à ceux de l'esprit, et qu'il est véritable que la proportion des maux est celle-là même des biens qui les finissent! » Quel historien ou quel romancier a jamais trouvé des traits de cette force? A mesure que le garde des sceaux lit les édits à enregistrer, observez la contenance des victimes, si vous voulez voir à nu l'influence de l'esprit sur le corps et sur les muscles. Il faudrait tout citer et nous sommes forcé de choisir. « A ce discours, le maréchal de Villeroy fit presque le plongeon;... Villars, Besons, Effiat ployèrent les épaules comme gens qui ont reçu les derniers coups;... Estrées revint à soi le premier, se secoua, s'ébroua, regarda la compagnie comme un homme qui revient de l'autre monde. » Avez-vous observé dans les groupes de Barye l'expression des muscles et des organes d'un lion déchirant sa proie? Voici qui dépasse l'art le plus consommé :

c'est la peinture que Saint-Simon fait de lui-même au moment du triomphe, dans sa rage bilieuse et sa colère inexpiable. « Je craignais le feu et le brillant significatif de mes regards... J'assénai néanmoins une prunelle étincelante sur le premier président... Une douleur amère et qu'on voyait pleine de dépit obscurcissait son visage. La honte et la confusion s'y peignaient... Moi cependant je me mourais de joie. J'en étais à craindre la défaillance; mon cœur, dilaté à l'excès, ne trouvait plus d'espace à s'étendre. La violence que je me faisais pour ne rien laisser échapper était infinie, et néanmoins ce tourment était délicieux... Le premier président perdit toute contenance; son visage, si suffisant et si audacieux, fut saisi d'un mouvement convulsif; l'excès seul de sa rage le préserva de l'évanouissement... Je triomphais, je me vengeais, je nageais dans ma vengeance... Pendant l'enregistrement, je promenais mes yeux doucement de toutes parts, et si je les contraignis avec constance, je ne pus résister à la tentation de m'en dédommager sur le premier président; je l'accablai donc à cent reprises, dans la séance, de mes regards assénés et forlongés avec persévérance. L'insulte, le mépris, le dédain, le triomphe lui furent lancés de mes yeux jusqu'en ses moelles; souvent il baissait la vue quand il attrapait mes regards; une fois ou deux il fixa le sien sur moi et je me plus à l'outrager par des sourires dérobés, mais noirs, qui achevèrent de le confondre. Je me baignais dans sa rage et je me délectais à le lui faire sentir. » Quel drame psycho-physiologique! Obligé d'omettre tout ce qui concerne la physionomie [1], forcé de négliger les excellentes citations que M. Hack Tucke aime à emprunter à Shakespeare, le maître des maîtres en fait de physionomie, nous n'avons pu résister au désir de lui prouver que nous avions dans Saint-Simon l'égal de Shakespeare lui-même.

Il faut bien cependant dire un mot des liseurs de pensée qui ont élevé à la hauteur d'un art l'intuition physionomique. Il semble qu'ils voient l'esprit face à face. Au fond ils sont vis-à-vis d'un de leurs semblables comme le grand peintre de portrait devant le modèle ou le grand historien devant les textes : ils reconstruisent ou ressuscitent un état d'esprit, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, ils revivent un fragment de la vie du personnage qu'ils veulent pénétrer. C'est un prodigieux travail d'*assimilation* et *d'identification*. Le liseur de pensées est un Campanella modelant l'intérieur et l'extérieur de son corps sur celui des juges de l'inquisition pour pénétrer leurs secrets sentiments. Il réalise l'antique définition de l'intelligence,

1. V. notre article : *Deux lois psycho-physiologiques* (*Revue philosophique*, T. XVII, p. 241).

fit omnia intelligendo. C'est le corps qui parle au corps, mais quand le corps résonne ainsi à l'unisson d'un autre corps quelle finesse d'aperception interne ne faut-il pas pour en discerner jusqu'aux sons harmoniques, tous les frissonnements musculaires, tous les courants nerveux sous-jacents.

S'il y a un langage *antennal* des insectes, il faut avouer que l'homme est doué d'un langage musculaire et nerveux tout aussi étonnant, mais peu comprennent cette langue plus naturelle pourtant que le langage articulé. L'aveugle devine les alternatives d'ombre et de lumière, de rues et de maisons : les vibrations de l'air, les plus légers souffles sont un langage qu'il comprend. Figurez-vous un physicien qui discernerait au toucher ou même à la simple vue l'état d'une machine électrique ou d'une bouteille de Leyde : tel est presque le liseur de pensée devant son semblable, machine nerveuse. L'organe de l'esprit n'est pas seulement le cerveau, ni même le système cérébro-spinal, c'est tout le corps, c'est toute la masse nerveuse. Comme il suffit de refroidir un point du récipient qui contient une masse de vapeur pour modifier dans toute la masse l'état de tension et d'élasticité, il suffit d'agir sur un point de la masse sentante, du milieu psycho-physiologique pour déterminer d'irrésistibles courants d'idées: ouvrez une issue à la vapeur et à l'émotion, vous pouvez calculer mathématiquement les effets et par conséquent les prédire. Reste l'instinct de divination qui reconstitue une scène, découvre un objet caché, va droit à l'assassin fictif d'un meurtre imaginaire : ici encore se manifeste un talent merveilleux, mais nullement miraculeux, parce qu'il a des analogues dans l'art et dans la science. On peut voler ses faits à un Michelet, on ne lui dérobera pas son talent d'évocation, de divination et de résurrection. A chaque instant, dans notre esprit et dans notre cerveau, deux courants de pensée circulent ensemble sans mélanger leurs flots : l'âme pense toujours, dit Descartes, et nous ajoutons, le cerveau rêve incessamment, la pensée nerveuse est continue, la *cérébration* inconsciente est un mouvement perpétuel et nos distractions ne sont que cette pensée du cerveau se manifestant inopinément et mêlant son flot troublé au flot clair de la pensée consciente. C'est sur nos *distractions* que compte le liseur de pensée : ayez la ferme volonté de ne pas vous trahir et commandez à tous les ressorts de votre machine de ne pas se tendre mal à propos; je n'examine pas si cet effort n'est pas lui-même un signe, et des plus expressifs, je dis seulement que ce vouloir et cette liberté que vous attribuez à votre âme, votre cerveau à coup sûr ne les possède pas; il continue donc sourdement et maladroitement son œuvre ; ce n'est pas vous qu'on épie, c'est l'autre et l'*autre* se trahit toujours parce

qu'il n'est jamais sur ses gardes. L'*autre* agit machinalement : il ressemble à ce paysan dont M. Hack Tucke raconte l'histoire, qui était poussé par un irrésistible instinct d'imitation à reproduire tout ce qu'il voyait. On ôte son chapeau, il ôte le sien, on se mouche, il se mouche, on étend le bras, il étend le bras. Si on lui tient les deux mains pendant qu'un tiers gesticule devant lui, il fait des efforts surhumains pour avoir ses mains libres et déclare « que cela lui trouble le cerveau et le cœur ». Le liseur de pensée n'écoute souvent que son écho. Nous sommes semblables, disait un physiologiste, aux cochers de fiacre qui connaissent les numéros et les façades des maisons, mais ne savent rien de ce qui se passe au dedans : c'est être trop modeste, car le corps n'est pas la maison de l'esprit, c'est l'esprit lui-même extériorisé, son habitude et sa manière d'être. En voyant le revers de l'étoffe, le canut lyonnais devine aisément le dessin, croit le voir et le voit réellement.

Passons rapidement sur l'influence de l'esprit dans les contractions des muscles involontaires : qu'une violente émotion produise sur des sujets prédisposés des spasmes et des convulsions, c'est un fait d'expérience vulgaire. « Au nom du Seigneur ayez maintenant une attaque! » disait Mme de Saint-Amour à une jeune hystérique, et celle-ci de tomber immédiatement à la renverse et de se tordre dans les convulsions de l'épilepsie. Parlez d'*eau* devant un hydrophobe réel ou imaginaire, vous lui donnerez immédiatement des constrictions à la gorge : c'est, au physique, un effet tout semblable à celui que vous produisiez au moral, en parlant de corde dans la maison d'un pendu. Thouret, dans ses *Recherches et doutes sur le magnétisme animal*, a dit excellemment, bien avant notre auteur : « Un des plus sûrs moyens de mettre en jeu l'irritabilité nerveuse est d'émouvoir les nerfs en agissant sur les sens et sur le cœur. Dans les différentes scènes convulsives, ce sont des femmes qui ont toujours joué le principal rôle, et l'on voit que dans ces pièces ridicules, il y a toujours eu mélange des deux sexes... Ajoutons encore relativement aux affections nerveuses, qu'il n'est aucune maladie plus contagieuse, quoiqu'elles le soient par un genre de communication qui leur est particulier, par l'*imitation*. » Une frayeur subite peut produire des spasmes et des convulsions : elle peut aussi paralyser l'appareil musculaire tout en laissant intacte la volonté. Toutefois, les émotions agissent le plus souvent sur les muscles involontaires : l'étudiant novice se croit attaqué de toutes les maladies que son professeur décrit, d'engorgement des poumons pendant le semestre d'hiver, de fièvres et d'affections cérébrales pendant le semestre d'été. L'une heureusement chasse l'autre. Le docteur Armstrong dit spirituelle-

ment : « Depuis que je suis professeur, j'ai eu l'honneur de guérir, par des moyens très simples, des étudiants qui se croyaient atteints de maladies organiques extraordinaires et dangereuses. J'ai guéri un anévrisme de l'aorte à l'aide d'un purgatif, une ossification du cœur à l'aide d'une pilule inerte, une maladie organique du cerveau avec un peu de sel d'Epsom ! » A maladie imaginaire, remède imaginaire. Qu'on nous permette une réflexion qui pourra paraître impertinente: il n'est pas hors de propos de remarquer que c'est justement à l'époque où l'influence du moral sur le physique est le mieux constatée que les médecins affectent de ne plus se distinguer des autres mortels, perdant ainsi de gaieté de cœur une bonne partie de leur influence sur leurs malades. Plus de barbe; c'était, dit un personnage de Molière, la moitié du médecin; plus de longues robes à larges manches ni de chapeaux pointus; Guénaut ne va plus à cheval, n'éclabousse personne et passe inaperçu dans nos rues, comme le premier venu. *Hâtez-vous de vous servir de ce remède pendant qu'il guérit encore*, mot funeste, aussi pernicieux à la médecine que le *Que sais-je?* de Montaigne à la métaphysique, si les termes de chimie n'étaient venus fort à point pour remplacer le latin discrédité. Aujourd'hui, c'est le médecin qui détruit de ses mains la croyance au merveilleux et explique, c'est-à-dire nie le miracle, peut-être parce que c'est aussi un médecin, son confrère, qui le certifie. On nous permettra cependant de passer sous silence *la stigmatisée du Bois d'Haine* : il en est de Louise Lateau comme de Félida X**, *le cas du docteur Azam*, on n'ose plus en parler parce qu'on en a trop parlé et ce serait faire tort au lecteur français que de commenter l'excellent chapitre que M. Hack Tucke lui consacre.

C'est pourtant le plus étrange de tous les phénomènes psycho-pathologiques que cette action de la pensée sur les vaisseaux sanguins de la circulation. C'est peut-être lui seul qui explique le sommeil magnétique : d'après M. Moore, ce qui cause le sommeil c'est la suspension momentanée de l'action inhibitoire du cerveau sur les centres vaso-moteurs, et cette suspension peut être l'effet d'une préoccupation, de l'attente. L'idée qu'on va être magnétisé à distance, à travers une porte, à une heure donnée, dans telles ou telles circonstances, suffit souvent pour produire le sommeil magnétique : l'opérateur peut s'épargner le luxe des passes et se dispenser d'une concentration de pensée fatigante pour lui et presque toujours inutile pour la réussite de l'expérience. En donnant une pilule de mie de pain pour endormir ou purger un malade, le médecin serait une vraie dupe, s'il se croyait obligé de tendre les ressorts de sa pensée et de sa volonté pour rendre efficace ce *remède de complaisance* : il pourrait bien en

être de même dans les cas si surprenants de communication de la pensée à distance et d'influence directe de l'esprit sur l'esprit. Le mot d'ordre de la science doit être : *doutez.* Il y a des idées dans l'air ambiant; tous les historiens ont remarqué que la même conception politique ou scientifique se fait jour au même instant en dix endroits comme sur un mot d'ordre. L'inventeur est celui qui la fait aboutir, non celui qui la conçoit ou l'entrevoit. Voilà pourquoi, dès qu'une invention se fait jour, on accable l'inventeur de la gloire de ses devanciers : l'un a trouvé ceci, l'autre cela; il ne restait plus rien à faire; c'est tout au plus si l'on n'accusera pas l'homme de génie d'avoir fait reculer l'esprit humain dont il croit avoir reculé les bornes. A plus forte raison, dans un public restreint, faut-il admettre que ces idées qui voltigent dans l'air ambiant se poseront nécessairement sur ces deux ou trois esprits dans un laps de temps déterminé. Parlons sans métaphore : c'est le même déterminisme produit par les circonstances extérieures qui fait naître ma pensée à moi qui suis le malade et le patient, et votre pensée à vous qui êtes le médecin et l'observateur. Votre étonnement est plus étonnant que le fait lui-même, car s'il fait quarante degrés de chaleur dans la chambre où nous nous enfermons ensemble, ce n'est vraiment pas merveille de nous entendre dire d'une commune voix au bout d'une demi-heure, qu'il y fait bien chaud? Certes il y a des coïncidences merveilleuses, inexplicables, mais il faut prendre toutes ces épithètes dans leur sens restreint, car si l'innéité est la mort de l'analyse, l'inexplicable est la borne de la science et il n'y faut recourir qu'en désespoir de cause. Au moment où l'on s'efforce de rejeter les causes et les fins dans l'inconnaissable, faut-il réintégrer l'inconnaissable lui-même dans le domaine de la science? L'ancienne métaphysique disait que tout est intelligible, que rien n'est réel qui ne soit rationnel : avons-nous changé tout cela et ce changement est-il le signe de l'ère positive et anti-métaphysique? Inexplicable! ceux qui prononcent ce mot sont des métaphysiciens inconscients, autrement, ils se contenteraient de dire inexpliqué. Le docteur qui certifie un miracle, fait seul preuve d'une pareille outrecuidance, car il dit modestement : « Les lois et les causes de la nature n'ont pas de secret pour moi : je déclare en conscience et sur mon honneur que telle guérison est inexplicable par les seules lois et causes naturelles. » Étrange application des deux côtés de la *méthode des résidus*! Je me souviens d'avoir entendu un esprit qu'on faisait parler en interrogeant les tables prononcer les mots pompeux de *nature naturante* et de *nature naturée.* C'était à Carcassonne dans une vieille et fantastique maison de la *Cité.* Tous nos spirites convaincus de s'extasier, car personne ne comprenait ces

deux mots, ni même ne les avait jamais entendu prononcer. Quelle preuve de l'existence des esprits! C'est la preuve cartésienne elle-même : je croirai que les bêtes ont une âme quand elles me le diront. Il faut bien que les esprits existent, puisqu'ils parlent et dans une langue que l'interrogateur ne sait ni parler ni comprendre, autrement tout serait *inexplicable*. Je répondis que c'était pour le moins l'esprit de Spinoza et, poursuivant mon enquête, je découvris que l'un de ceux qui entouraient la table (la plupart étaient plus croyants que savants) avait fait ses études, non comme Sganarelle jusqu'à la quatrième, mais jusqu'à la philosophie et avait su par cœur avec son rudiment son manuel du baccalauréat. C'était l'origine des deux mots cabalistiques, mais celui qui les avait soufflés à l'esprit n'en savait rien et s'extasiait avec une parfaite bonne foi sur la profonde science de son propre écho.

M. Hack Tucke a cent fois raison de citer avec honneur les recherches de M. Gley sur l'hématose cérébrale et l'état du pouls carotidien pendant le travail intellectuel : ce sont là des recherches positives bien propres à faire entrer la psychologie dans sa voie, et, disons-le, plus *scientifiques* que les formules *mathématiques*, dont nous avons eu le tort d'en laisser encombrer l'entrée, et surtout que les rêveries des magnétiseurs, amis du merveilleux. Il a raison aussi de proscrire au nom de la morale certains modes d'expérimentation comme celui que décrit Durand de Gros. Dans une salle d'hôpital on annonce subitement comme au cinquième acte de Lucrèce Borgia : « Vous êtes tous empoisonnés! » Les malades n'avaient pris que de l'inoffensive eau sucrée. L'effet fut prompt : tous ou presque tous eurent des vomissements et des nausées. Mais quoi! si l'un d'eux était mort de ces vomissements, un juge équitable aurait-il pu absoudre le cruel expérimentateur ? Empoisonner les gens par imagination n'est-ce plus les empoisonner? On connaît les curieux effets des médicaments employés à distance : supposez qu'un habile assassin use demain de cet ingénieux moyen de tuer son homme sans coup férir et qu'il l'empoisonne à distance. Il n'y a qu'un casuiste de Pascal pour supposer que le crime serait moins grand et admettre peut-être que, dans ce cas, l'effet étant absolument miraculeux, c'est Dieu lui-même qui opère. Or, l'hypnotiseur joue ou plutôt se joue d'un cerveau humain, frêle machine, en l'anémiant et en l'hyperémiant à plaisir : croyez-vous que la pensée et la santé de l'esprit n'en subissent pas le contre-coup? Usons de la vivisection sur les animaux, en dépit de notre sensibilité qui se révolte, dans l'intérêt supérieur de la science, soit; emparons-nous avec empressement des sujets d'expérience que l'impitoyable nature nous prépare

dans les maladies nerveuses dont elle frappe notre espèce, fort bien; encore faut-il que le médecin et le savant s'entourent de toutes les précautions imaginables. Mais qu'un vulgaire hypnotiseur, mêlant à ce qu'il croit la science des tours de prestidigitation, ait le droit de se livrer publiquement à de pareilles expériences pour l'amusement de la galerie, cela est exorbitant. Mais, direz-vous, les patients sont libres : c'est de bonne volonté qu'ils lui livrent leur cerveau à détraquer; n'importe, car ils ignorent souvent que ces expériences sont malsaines et dangereuses; on les trompe sciemment en leur disant le contraire et il est toujours dangereux d'abdiquer même momentanément la direction de son cerveau au profit d'un autre. Il n'est peut-être pas superflu de rappeler, en face de ces tendances du jour, le beau précepte de Kant : l'humanité est une fin en soi; il est donc interdit d'en faire un moyen pour une autre fin, cette autre fin fût-elle la science, la gloire, ou les gros sous.

III

« Ma vie est à la merci du premier gredin qui voudrait me faire mettre en colère », avait coutume de dire John Hunter et il mourut effectivement d'une angine de poitrine causée par un accès de colère. Hack Tucke cite deux cas où une menace et une malédiction se sont réalisées *ipso facto*. « Que le dieu tout-puissant vous rende muet »! dit un prisonnier que son gardien brutalisait; pendant sept jours le gardien fut effectivement muet. « Puissiez-vous en quittant cette salle être frappé de paralysie! » s'écria une femme exaspérée de voir son mari témoigner en justice contre ses fils, et le vieillard tomba en effet paralysé en sortant de la salle, et rien ne put décider la femme à retirer sa malédiction selon le préjugé populaire en crachant sur le malade, qui resta à l'hôpital. La même influence psychique qui donne les maladies peut aussi les ôter. Avant d'aborder la psychothérapeutique, résumons en quelques lois générales l'influence des faits sensibles et des faits intellectuels sur le corps. Nous suivrons exactement notre auteur.

1° Les idées qui résultent de la perception des impressions sensorielles peuvent d'elles-mêmes agir sur les extrémités internes des nerfs sensoriels et provoquer des sensations générales, spéciales, organiques, musculaires, toutes les illusions subjectives de la sensibilité.

2° Le rappel ou la réminiscence des idées est intimement liée avec l'activité des centres sensoriels en vertu de la loi que l'idée et la sen-

sation renouvelées occupent les mêmes régions que l'idée et la sensation primitive, de sorte que le réveil de l'idée fait presque toujours renaître la sensation, mais atténuée et affaiblie.

3° Certains états cérébraux produisent une telle suractivité des centres sensoriels que cette activité devient périphérique et se traduit en illusions et hallucinations.

4° L'influence de l'intelligence peut, en détournant les courants nerveux, produire l'anesthésie aussi bien que l'hyperesthésie.

5° Outre les illusions, les hallucinations, les anesthésies, les hyperesthésies, l'intelligence crée dans le corps, par la continuité des idées qui l'occupent, d'importantes modifications organiques et de nouvelles idiosyncrasies.

6° Les mouvements musculaires qui expriment les états d'esprit sont *figuratifs :* les mêmes expressions désignent ces mouvements et les causes psychiques, et les mots sont alors pris tantôt dans leur sens littéral tantôt dans leur sens métaphorique. Les gestes s'expliquent par cette loi que l'énergie cérébrale se répand des centres corticaux de l'idée sur les centres inférieurs qui s'y prêtent le mieux, c'est-à-dire sur ceux qui ont été déjà précédemment portés à agir de même. C'est le principe de la moindre action ou de la moindre résistance appliqué aux phénomènes d'expression.

7° *Localisation des émotions :* quelques glandes sont sous l'influence spéciale de certaines émotions, le chagrin agit sur les glandes lacrymales, la tendresse maternelle sur les glandes mammaires, la fureur sur les glandes salivaires. Nulle émotion n'agit exclusivement sur un organe en particulier : cela résulte des sympathies qui unissent entre elles les différentes parties du corps. Une même émotion peut donc produire diverses maladies, mais, *les circonstances restant les mêmes*, on peut dire qu'elle produira toujours la même maladie. Conséquemment encore, la même émotion n'aura pas sur toutes les personnes la même influence : cela dépend du tempérament et du caractère. Certaines émotions cependant agissent chez tous les hommes sur les mêmes muscles, et cette loi est, pour ainsi dire, stéréotypée par l'hérédité. Les émotions vives (l'étonnement, par exemple) agissent spécialement sur les mouvements ; les émotions complexes (par exemple, les sentiments tendres) agissent plus particulièrement sur les glandes, comme Al. Bain l'a remarqué. La honte stimule la circulation cutanée et principalement des joues : rougeur des joues et des oreilles, honte et pudeur ; rougeur des yeux, colère ; rougeur du front, amour ; c'est une observation qui se retrouve chez les plus anciens physionomistes. Les émotions pénibles, déprimantes, agissent particulièrement sur les viscères abdominaux. Toutefois la règle n'est

ni universelle ni exclusive : le chagrin se fait sentir au cœur et l'étreint; la mélancolie et la tristesse troublent la respiration et font soupirer; la joie et la gaieté disposent favorablement le foie et l'estomac.

8° *Règle de psycho-thérapeutique :* telle maladie détermine telle disposition sensible ou intellectuelle de l'esprit, concluez que réciproquement cette disposition intérieure déterminera cette maladie et qu'une disposition contraire l'atténuera et la guérira. Les maladies de foie rendent les gens irascibles plus que les maladies du poumon : donc la colère agira sur le foie plus que sur le poumon. Les affections du cœur s'accompagnent de préoccupation et d'anxiété, donc les inquiétudes produiront ou aggraveront les maladies du cœur, toutes choses égales d'ailleurs, plutôt que les maladies du foie. Les phtisiques, en dépit du mal qui les mine, sont pleins d'espérance, donc l'espérance favorise la respiration. Ce mode d'analyse et de généralisation nous semble nouveau et ingénieux, mais il ne faut user de cette loi de réciprocité qu'avec prudence à cause de l'extrême complexité des phénomènes.

9° L'influence thérapeutique de l'esprit sur le corps ne se fait pas seulement sentir dans les maladies nerveuses, mais dans toutes les maladies : il vient au secours, dit notre auteur, de la *vis medicatrix* et lutte souvent avec succès contre la *vis vitiatrix naturæ*. Calmer, égayer, donner confiance, suggérer des motifs d'activité, distraire, fortifier l'attention, renforcer la volonté : tels sont nos moyens d'action. Sans charlatanisme aucun, et même sans nous abandonner au grossier empirisme, nous pouvons régulariser ces moyens d'action : le Braidisme est de beaucoup la meilleure méthode, car il est d'un emploi commode, presque instantané, et n'exerce aucune influence nuisible sur les idées et la rectitude du jugement. La base théorique du traitement psychique est la loi d'influence de l'attention et de la volonté sur toutes les régions du corps : suggestions mentales, passes magnétiques, fixation des yeux, inconscience ou demi-conscience, somnambulisme provoqué, il ne faut proscrire aucun des moyens que la science possède et qu'un homme de l'art, compétent et autorisé, surveille et contrôle.

Tout cela est-il assez précis et rigoureux pour satisfaire complètement le lecteur? Il y a longtemps qu'Aristote a dit qu'il ne faut demander à chaque science que le degré de certitude qu'elle comporte et ne pas s'ingénier à fendre une bûche avec un rasoir. « En résumé, dit notre auteur, l'intelligence dépend primitivement de la sensation pour l'exercice des diverses fonctions, et elle est en étroite relation avec le système nerveux; l'émotion, qui agit si fortement sur les fonctions

organiques, exerce une influence spéciale sur les glandes et les tissus qui se rapportent aux membranes muqueuses; la volonté, qui a pour fonction générale de déterminer le mouvement, agit principalement sur les fibres musculaires. A l'intelligence se rapportent les nerfs, les sensations; à l'émotion, la peau, les glandes, le tube digestif, les fonctions organiques; à la volonté, la contraction musculaire, le mouvement. Ces notions synthétiques que nous nous efforçons de justifier et qu'il convient d'appliquer avec mesure, sont un guide précieux dans l'étude des phénomènes psycho-somatiques. Mais pour rester dans le vrai, il faut ajouter que l'Intelligence se borne d'ordinaire à agir sur le cerveau, bien qu'elle puisse dans certains cas agir aussi sur les mouvements et sur les fonctions organiques; que les Émotions exercent presque exclusivement leur action sur le cœur et les poumons, les vaisseaux et les glandes; enfin que la Volonté, impuissante à l'égard des tissus et des organes précédents, agit principalement sur les divers muscles du mouvement. »

Il faudrait, avant d'étudier la thérapeutique psychique, déterminer brièvement le pouvoir de la volonté sur le corps, influence que nos cours classiques résumaient jadis par une belle phrase de Bossuet : une âme guerrière est maîtresse du corps qu'elle anime. On dit volontiers aujourd'hui que la science est l'œuvre de la volonté et l'on revient ainsi à une théorie favorite de Descartes : la science en effet suppose l'abstraction et l'abstraction semble être l'œuvre de la volonté. Le savant et le philosophe sont des hommes habitués à suspendre par un effort de volonté l'image qui tend à naître et à s'affirmer: un bateau est pour les autres hommes une barque, un canot, une chaloupe, un ponton, un batelet; pour le philosophe qui ne pense ni à la forme ni au chargement du bateau, toutes ces images sont vaines; il les écarte quand elles tendent à naître et à prévaloir sur l'idée abstraite et générale du bateau; il morigène et réfrène son cerveau; il finit par dompter son imagination et demander à propos d'une tragédie qu'est-ce que cela prouve, et à propos d'un palais le nombre de ses fenêtres, la largeur et la hauteur de sa façade. Le philosophe agit donc sur ses centres sensoriels pour les modérer et y étouffe l'image naissante comme tel homme agit sur son cœur pour en modérer ou même en arrêter les battements, comme un ventriloque renfonce sa voix et la dépouille de son timbre ; mais ces derniers talents sont plus rares. On cite des morts par effort de volonté : le docteur Cheyne a observé un colonel qui avait la faculté de se donner à volonté toutes les apparences de la mort; plusieurs fois l'expérience faillit lui coûter cher, et il finit par mourir subitement quelques heures après une de ces expériences de mort simulée. Réciproquement, on cite des cas

où un effort désespéré de volonté rompt la léthargie : Chrecton raconte qu'une jeune femme qu'on allait mettre en bière et qui était déjà revêtue du linceul, entendait les chants sacrés, comprenait la lugubre cérémonie et ne pouvait ni tendre les bras, ni crier, ni ouvrir les yeux. On allait clouer le couvercle : la pensée d'être enterrée vivante remplit son âme d'une terreur indicible, une sueur se produisit sur tout le corps, on suspendit les funèbres préparatifs. « Quelques minutes après, la jeune femme donna des signes évidents de retour à la vie; elle ouvrit les yeux et poussa un cri à fendre l'âme. » Il serait curieux de savoir par quels moyens la volonté agit sur le corps dans ces cas extraordinaires. Est-ce par l'intermédiaire de l'idée, de l'image, de l'émotion ou par toutes trois à la fois? Ceux qui ont le pouvoir de remuer les oreilles soit séparément, soit toutes deux ensemble, de hérisser leurs cheveux, de provoquer des sueurs, ou le retour des aliments ingérés par leur seule volonté, ceux-là n'en savent probablement pas plus, en physiologie subjective, que nous n'en savons nous-mêmes quand nous remuons le petit doigt. Cureau de la Chambre nous fournit une explication plausible, si toutefois on peut appeler explication ce qui n'est peut-être que l'énonciation pure et simple du fait. Les images seraient localisées non pas dans le cerveau seulement, mais dans tout le corps; la mémoire du pianiste serait littéralement au bout de ses doigts; la volonté ne ferait que susciter dans le cerveau les images du mouvement prémédité et voulu; au fond de l'organisme les images similaires qui s'y trouvent déposées et localisées s'illumineraient soudain, et comme l'image est un mouvement, aussitôt surgiraient les mouvements élémentaires qui concourent au mouvement total. L'influence de la volonté se *coulerait* ainsi jusqu'aux confins de l'organisme : telle l'étincelle électrique jaillissant en un point dessine dans un tube ou sur une surface la figure préparée d'avance par les solutions de continuité du corps conducteur. L'esprit aurait un corps d'images dont le corps organisé ne serait que le réceptacle et l'expression mécanique. Tantôt ces images seraient innées ou héritées, et alors la volonté prendrait le nom d'instinct; tantôt ces images seraient acquises et habituelles, et la volonté en disposerait dès lors avec une science et une conscience plus parfaites. De nouveau le corps nous apparaîtrait comme l'habitude de l'esprit : le mouvement instinctif ou habituel ne serait que l'image réalisée et l'image que la volonté en arrêt. M. Arloing a démontré qu'il y a des dissociations et des associations nouvelles de mouvements instinctifs uniquement produits par l'influence de la volonté [1]. Les mouvements instinctifs seraient donc, eux aussi, des

1. *Annuaire de la Faculté des Lettres de Lyon*, 1885.

images évoquées automatiquement par l'activité psychique des centres cérébraux : l'inconscient actuel serait le résidu d'une conscience antérieure, et notre microcosme d'images serait en partie hérité, en partie créé par nous. Toutes ces images tendraient, comme les possibles de Leibniz, à la réalisation, et la volonté ou possession de soi-même deviendrait essentiellement un pouvoir d'inhibition cérébrale et de suspension cartésienne du jugement. Pensée, c'est parole intérieure; penser, c'est se retenir de parler. De même, imaginer, c'est se retenir d'agir : les mouvements ne sont ni créés ni empêchés, car l'image non encore réalisée est un mouvement qui échappe aux sens. Ainsi la volonté, disons, si l'on veut, la liberté n'augmente ni ne diminue la quantité de force ou de mouvement qui constitue la circulation universelle de la vie : l'inconscient en devenant conscient ne change pas de nature, non plus que la montagne ou la forêt quand le soleil se lève; l'image en devenant mouvement ne fait aussi que se manifester et devenir visible de latente qu'elle était. Il n'y aurait pas même passage du potentiel à l'actuel : l'image ne serait pas le potentiel du mouvement, mais le mouvement lui-même, et d'ingénieuses expériences, celles de M. Chevreul, par exemple, attesteraient la réalité actuelle du mouvement dans l'image. Nous avons loué M. Hack Tucke de s'être abstenu de toute métaphysique. Qu'il nous pardonne pourtant cette digression : le Français, quoique né malin, est resté naïf, et, s'il ne lâche plus la proie pour l'ombre, il reste, malgré qu'il en ait, un animal généralisateur et métaphysicien.

IV

Anglais et médecin, notre auteur termine heureusement son étude par des considérations pratiques et médicales sur la cure des maladies par l'influence du moral sur le physique : c'est la psycho-thérapeutique, l'hygiène de la médecine du corps par l'esprit. La question est des plus délicates. De quoi s'agit-il en effet? d'appeler l'imagination à l'aide des médicaments ou de remplacer les médicaments par l'imagination. Qui ne voit qu'il est impossible d'introduire ici la mesure et le calcul, de doser, si l'on peut ainsi parler, l'émotion et l'imagination. La guérison d'un mal peut dès lors conduire en un pire. M. Hack Tucke étudie et critique trois guérisons racontées par Henri Lasserre. La première est celle d'une demoiselle, C. E., prise à la suite d'un scandale public d'une violente douleur dans le dos, puis admise quelques années après à

l'hôpital comme atteinte de *myélite chronique*. On la mène à Lourdes; c'était presque un cadavre; à peine ses pieds eurent-ils touché l'eau qu'elle sent la vie revenir dans tous ses membres. « Je sens que la Vierge est présente; je la vois, je la touche! » La guérison dura cinq ans : une émotion détruit ici ce qu'une émotion précédente avait produit. La deuxième est celle d'une épileptique devenue telle et peut-être en outre paraplégique à la suite d'une grande frayeur, car elle était extrêmement impressionnable. Tous les traitements, bromures, électricité, bains, phosphates, cautères avaient échoué. Une neuvaine puis une visite à la grotte la guérirent : elle courut à l'autel et finit par aider les autres malades. On croit lire un récit des tablettes votives retrouvées dans le Tibre et attestant les miracles des anciens Asclépions. « Ces jours derniers, un certain Gaïus qui était aveugle, apprit de l'oracle qu'il devait se rendre à l'autel, y adresser ses prières, puis traverser le temple de droite à gauche, poser les cinq doigts sur l'autel, lever la main et la placer sur ses yeux. Il recouvra aussitôt la vue en présence et aux acclamations du peuple. » La troisième guérison relevée par notre auteur est celle d'un prêtre paralytique ou du moins complètement privé de l'usage de ses genoux qui étaient comme enkylosés : exhorté par un confrère, témoin d'une guérison miraculeuse, pressé, dit-il, par une voix intérieure, un matin qu'il assistait à la messe, il se sent guéri, il se lève, se met à genoux, marche et, tout transporté, adresse une allocution à la foule. Mêmes guérisons dites miraculeuses à Knock, près de Caremeris, dans l'ouest de l'Irlande. Le livre de Henri Lasserre cité concurremment aux annales de la Salpêtrière, voilà qui est nouveau et qui peut scandaliser : hâtons-nous d'ajouter qu'il est toujours cité avec un grand respect et qu'il est évident que c'est là pour notre auteur un document humain de premier ordre, comparable ou plutôt très supérieur à tout ce qui nous a été laissé concernant les possédées de Loudun et le procès d'Urbain Grandier. Le dernier mot sur ces guérisons a été dit il y a longtemps par P. Pomponace : « On conçoit facilement les effets merveilleux que peuvent produire la confiance et l'imagination, surtout quand elles sont réciproques entre les malades et celui qui agit sur eux. Les guérisons attribuées à certaines reliques sont l'effet de cette imagination et de cette confiance. Les méchants et les philosophes savent que si à la place des ossements d'un saint on mettait ceux de tout autre squelette, les malades n'en seraient pas moins rendus à la santé, s'ils croyaient approcher de véritables reliques. » Voilà ce que pensaient, dès le XV[e] siècle, les méchants et les philosophes; mais depuis, l'imagination s'est bien vengée de la raison, et cette maîtresse d'erreurs, d'autant plus fourbe qu'elle ne

l'est pas toujours, a bien montré qu'elle est, comme dit Pascal, une puissance trompeuse et invincible.

Nous recevions récemment la visite d'un docteur lyonnais qui voulait bien nous annoncer qu'il a institué depuis quelques années une clinique des passions. La clientèle est nombreuse : notre docteur guérit principalement les maris libertins et emportés, la jalousie chez les hommes et chez les femmes, l'entêtement et la désobéissance chez les enfants. Que dis-je? il prétend créer des aptitudes au droit, à la médecine, aux mathématiques : quatre cancres ont été par lui dotés de remarquables aptitudes théologiques. Mais citons quelques lignes de son étonnant recueil : « Mademoiselle X..., âgée de dix-neuf ans, était timide, concentrée, peu affectueuse, nullement expansive, égoïste, avare, ne partageant jamais avec ses sœurs ce qu'on lui donnait. D'après mon conseil, sa mère lui a administré 6 à 7 globules de *Calcarea carbonica* 300ᵉ dilution en une seule fois. Quinze jours plus tard, cette jeune fille se montrait plus expansive, plus affectueuse : elle embrassait sa mère quatre à cinq fois par jour, ce qu'elle n'avait jamais fait auparavant. » Tout aussi merveilleux sont les effets de *Lachesis* 200ᵉ et de *Causticum* 30ᵉ. Et ce que nous n'avons pas écrit, ce sont trois mots destinés à sauver l'honneur de l'homœopathie et qui font de ces guérisons des miracles non à dose infinitésimale et homœopathique, mais à la plus haute puissance : les remèdes sont administrés *à l'insu* des malades qui guérissent ainsi par l'imagination d'autrui, par la vertu étonnante du *similia similibus*.

M. Hack Tucke est certes moins ambitieux pour sa psycho-thérapeutique. Il souscrirait sans doute de tout cœur à ces paroles si sensées de notre vieux Laurent Joubert : « Nous disons communément en nos escholes : *Celuy guérit plus de malades à qui plusieurs se fient*. Et c'est de la forte imagination qui a très grand pouvoir à faire impression en nous. C'est une puissance de l'âme qui esmeut fort le sang et les esprits, de sorte que si elle marche avec une ferme opinion et confiance, les forces de nature s'assemblent pour combattre le mal. Et pour autant on voit de grands changements au malade, à la seule arrivée du médecin dévotement attendu. Car le désir et l'espoir estant satisfaits, l'âme se relève et renforce contre le mal : tellement que bien souvent nature fait quelque brave saillie et effort, chassant la matière du mal impétueusement, par une *crise* qu'on appelle. » Les remèdes les plus extravagants seraient-ils donc les plus efficaces comme frappant davantage l'imagination? Ce n'est pas la pensée de Joubert qui a écrit un livre : *des Erreurs populaires en médecine*, où ces remèdes sont spirituellement dévoilés et raillés. Il est certain que les rois catholiques et hérétiques ont guéri des écrouelles, mais faut-

il pour cela reconnaître des superstitions légitimes comme le bon Th. Reid admettait des préjugés légitimes? On conçoit l'embarras du médecin et du philosophe : pudeur et fausse honte chez le médecin qui rougirait d'employer des moyens qui lui paraissent charlatanesques; scrupules chez le philosophe qui redoute d'encourager les superstitions et d'en empoisonner l'esprit dans l'intérêt du corps. Si le médecin laisse voir son scepticisme, il affaiblit sa puissance sur les ignorants; s'il croit à l'efficacité réelle des moyens employés, il risque d'affaiblir son autorité scientifique auprès des savants. Que faire? employer scientifiquement des remèdes qui ne passent point pour scientifiques. Un jour, raconte Diderot, des Espagnols abordèrent dans le Nouveau Monde des indigènes grossiers qui ne connaissaient pas l'usage du feu et leur dirent qu'ils allaient en allumer. — Vous connaissez donc ce que c'est que le bois? — Non. — Du moins vous connaissez la nature du feu et la manière dont il prend au bois? — Nullement. — Et puisque vous éteignez le feu avec de l'eau, certainement vous connaissez la nature de l'eau et vous savez comment elle éteint le feu? — Pas davantage. — Les indigènes éclatèrent de rire et tournèrent le dos aux Espagnols qui avec du bois qu'ils ne connaissaient pas allumèrent du feu qu'ils ne connaissaient pas et firent bouillir de l'eau qu'ils ne connaissaient pas davantage. Il vaut mieux imiter les Espagnols que ces indigènes ignorants et, au fond, suffisants. Aussi, ne pouvant rapporter ici les curieux et innombrables faits cités par M. Hack Tucke, nous raisonnerons ainsi : peut-être la philosophie est-elle heureusement occupée à combler l'abîme autrefois creusé par elle entre l'âme et le corps; peut-être l'animisme en physiologie et le monisme en cosmologie (pour ne pas employer le vieux mot de panthéisme) sont-ils en ce moment la pensée de derrière la tête de beaucoup de bons esprits; dès lors, la dualité supprimée, vous agissez sur le même être en agissant sur le physique et sur le moral, envers et endroit d'une même étoffe; la médecine et la philosophie ne sont plus simplement unies, elles sont confondues; et, comme, selon le vieil Aristote, savoir c'est agir, vous reconnaîtrez que vous avez une notion exacte de l'esprit en forçant, pour ainsi dire, ses lois intimes à se manifester dans le corps par des phénomènes accessibles aux sens et mesurables. Peu à peu, par les effets, vous déterminerez numériquement la puissance de la cause, et la psychophysique vous fournira un moyen d'appliquer le calcul aux influences psychiques et de doser avec une approximation croissante les forces mentales que vous mettrez en jeu. Il est très vrai que ces forces combinées avec les forces nerveuses sont innombrables, mais le chaos d'aujourd'hui sera peut-être le cosmos de demain; songez à ce

qu'était la physiologie proprement dite il y a un demi-siècle. Ne rions donc pas à la légère des *tracteurs métalliques* et même du *baquet mesmérique*. Le médecin pourrait dire en effet : vous avez ri, je suis désarmé, réduit à l'impuissance. Conviction au moins apparente, solennité ou du moins gravité, ce sont là les conditions requises pour bien administrer les remèdes psychiques et exercer la médecine d'imagination. Elle réussit surtout dans la *Cité des Simples*, nom expressif d'un hospice d'aliénés d'Angleterre. Ajoutons deux préceptes importants, l'un de Sir John Forbes, l'autre du docteur Haygarth : n'employer que des remèdes simples, peu actifs ou même tout à fait inertes, qui ne puissent jamais troubler l'organisme; entretenir les malades, comme on faisait jadis dans les temples d'Esculape, des cures merveilleuses opérées par ces remèdes inoffensifs. « Vous avez un médecin, que vous fait-il? disait un jour Louis XIV à Molière. — Sire, nous causons ensemble; il m'ordonne des remèdes; je ne les fais pas et je guéris! » Ce n'est pas des hommes de cette trempe que l'on peut dire qu'ils mourront guéris : empêchez par tous les moyens que vos clients ne lisent ou ne voient le *Médecin malgré lui* ou le *Malade imaginaire*.

Comme méthode de traitement des maladies, la psycho-thérapeutique, dans l'état actuel de la science, ne possède que deux moyens d'action vraiment efficaces et contrôlés : ce sont le Braidisme et les suggestions. C'est ainsi que le sommeil administré par le moyen des passes est aussi reposant et souvent moins dangereux que celui qui est produit par le chloral ou le bromure de potassium. L'anesthésie d'origine psychique est souvent préférable à l'anesthésie par le chloroforme ou le protoxyde d'azote. Suggérez la gaieté à l'hypocondriaque, cela vaudra mieux que de réfuter ses arguments pessimistes ou de railler ses lamentations : vous déterminerez peu à peu de nouveaux courants d'idées et d'émotions, et pour parler comme les cartésiens, vous creuserez de nouveaux lits aux esprits animaux. Autre avantage bien propre à mériter au Braidisme les préférences du médecin et du philosophe : vous ne faussez pas l'esprit du malade; vous n'y imprimez aucune superstition, aucun préjugé ; vous ne le troublez pas en surexcitant son imagination ou en produisant en lui un état d'attente anxieuse et énervante. Vos moyens d'action sont prompts et toujours sous votre main et vous pouvez par conséquent agir avec opportunité et saisir l'occasion si prompte à s'échapper, comme parle Hippocrate. « Oh! que ne puis-je prendre une résolution et me déter- « miner une bonne fois à me bien porter! » s'écriait tristement le docteur allemand Waldestein. Feuchtersleben a pris pour épigraphe de son livre le précepte *Valere aude*, aie le courage de te bien

porter. Le Braidisme donne au médecin le moyen de recueillir les forces diffuses de l'organisme, les velléités éparses et disséminées de l'esprit, de les concentrer dans l'attention et le vouloir et de les lancer toutes ensemble à l'assaut du mal. Le médecin substitue ainsi sa vive attention à l'attention languissante, sa forte volonté à la volonté défaillante du malade : il se fait, si je puis dire, nature médicatrice, agit non plus du dehors comme l'art, mais du dedans comme la nature. L'œuvre est identique à l'ouvrier et, s'il est vrai que cette production interne d'une œuvre excellente est la caractéristique du divin dans la matière, c'est de nos jours surtout et grâce au Braidisme, que nous a été dévoilé le sens profond du mot des anciens : *le médecin philosophe est l'égal des dieux.*

Alexis Bertrand.

LA LOGIQUE DE LOTZE

M. Lotze n'est pas seulement le métaphysicien original et hardi que l'on sait [1], il est encore un logicien de premier ordre. Moins heureuse que la *Métaphysique*, la *Logique*, qui forme la première partie du *Système de Philosophie*, n'a pas encore été traduite en français. Elle a du moins été éditée en anglais par M. Bosanquet [2]. Nos voisins d'outre-Manche, si curieux de ces études logiques trop dédaignées en France, ne pouvaient manquer de faire bon accueil à cette traduction fort soignée et qui témoigne des efforts consciencieux de l'éditeur. A défaut d'une traduction, nous voudrions indiquer les principales théories logiques de M. Lotze et montrer la place qu'il occupe dans l'histoire de la Science logique.

Le titre même de l'ouvrage de M. Lotze montre à quelle préoccupation il a obéi en l'écrivant. Il a voulu ordonner et lier ses idées, et nous donner vraiment un *Système de Philosophie*. Dans ce système, la *Logique* annonce et prépare la *Métaphysique*. Les théories ontologiques si lucidement exposées ici même sont implicitement contenues dans les théories logiques que nous avons à exposer aujourd'hui. Ces théories logiques, à leur tour, M. Lotze a voulu qu'elles fussent non seulement cohérentes mais exposées dans un ordre tel que la première étant posée toutes les autres dussent logiquement s'en déduire. Tout se tient dans le monde, tout de même doit se tenir dans la science et c'est ainsi que la science reproduit l'ordre même du Réel.

La *Logique* s'ouvre par la constatation d'un fait, c'est qu'il y a dans l'esprit une suite de pensées et une connexion nécessaire entre les pensées. Tantôt nos idées se suivent sans être liées les unes aux autres autrement que par une contiguïté mentale, tantôt non seulement elles se suivent mais elles sont nécessairement enchaînées les unes aux autres. La réflexion a bientôt montré que, dans le

1. Voir dans la *Revue* d'avril l'article de M. Penjon.
2. 1 vol. in-8, Oxford 1884. M. Bosanquet a eu pour collaborateurs MM. Nettleship, Peters, Conybeare, Tatton et Wilson.

second cas, les idées changent tandis que la nécessité qui les unit reste invariable. S'occuper des lois nécessaires et invariables qui unissent les pensées est l'œuvre du logicien; le psychologue s'occupe de décrire le cours des idées et de découvrir ses lois.

La Psychologie est ainsi une science de fait et la Logique une science de droit. Le psychologue constate ce qui est, le logicien analyse ce qui doit être. Ce dernier doit aussi tirer de cette analyse des conséquences pratiques pour découvrir la réalité constitutive des choses et même déterminer un idéal de la connaissance complète où la pensée serait achevée et arrivée à la perfection. La Logique a donc trois parties qui correspondent dans l'ouvrage à autant de livres : 1° la logique de la pensée ou logique pure; 2° la logique de la recherche ou logique appliquée; 3° la logique de la connaissance ou méthodologie. Nous n'analyserons ici que le premier livre de beaucoup le plus important en nous efforçant de suivre autant que possible la pensée et l'expression même de l'auteur.

Concevoir, juger, raisonner, sont les trois opérations de l'esprit, disait l'ancienne logique. M. Lotze n'est pas d'un autre avis; aussi nous donnera-t-il une théorie du concept, une théorie du jugement et une théorie du raisonnement.

I

Qu'est-ce qu'un concept et quelles sont les lois du concept? Pour répondre à cette question, M. Lotze commence par nous expliquer comment les impressions se changent en idées, comment à leur tour les idées entrent comme éléments dans les concepts. Les impressions ne sont que des états de conscience, de purs modes de nous-mêmes qui tantôt restent enfermés en nous et sont complètement inintelligibles aux autres hommes, et d'autres fois deviennent intelligibles aux autres et ont alors en dehors de nous une certaine valeur. Quand est-ce que cela arrive? quand nous parvenons à nommer nos états, à les exprimer par un signe verbal. C'est alors que l'impression est transformée en idée, ce qui n'était que nôtre les autres y peuvent participer, le sujet devient objet. Par l'acte logique qui consiste à créer un nom, nous faisons de l'idée un objet. Mais il est bien clair que cet objet ne doit nullement se confondre avec la réalité des choses. De même les parties du discours, le sujet, le verbe, l'attribut, ne doivent pas se confondre avec la substance, l'événement, la propriété, qui sont des objets réels, métaphysiques, tandis que le sujet, le verbe, l'attribut ne sont que des objets idéaux, logiques.

LA LOGIQUE DE LOTZE

M. Lotze n'est pas seulement le métaphysicien original et hardi que l'on sait [1], il est encore un logicien de premier ordre. Moins heureuse que la *Métaphysique*, la *Logique*, qui forme la première partie du *Système de Philosophie*, n'a pas encore été traduite en français. Elle a du moins été éditée en anglais par M. Bosanquet [2]. Nos voisins d'outre-Manche, si curieux de ces études logiques trop dédaignées en France, ne pouvaient manquer de faire bon accueil à cette traduction fort soignée et qui témoigne des efforts consciencieux de l'éditeur. A défaut d'une traduction, nous voudrions indiquer les principales théories logiques de M. Lotze et montrer la place qu'il occupe dans l'histoire de la Science logique.

Le titre même de l'ouvrage de M. Lotze montre à quelle préoccupation il a obéi en l'écrivant. Il a voulu ordonner et lier ses idées, et nous donner vraiment un *Système de Philosophie*. Dans ce système, la *Logique* annonce et prépare la *Métaphysique*. Les théories ontologiques si lucidement exposées ici même sont implicitement contenues dans les théories logiques que nous avons à exposer aujourd'hui. Ces théories logiques, à leur tour, M. Lotze a voulu qu'elles fussent non seulement cohérentes mais exposées dans un ordre tel que la première étant posée toutes les autres dussent logiquement s'en déduire. Tout se tient dans le monde, tout de même doit se tenir dans la science et c'est ainsi que la science reproduit l'ordre même du Réel.

La *Logique* s'ouvre par la constatation d'un fait, c'est qu'il y a dans l'esprit une suite de pensées et une connexion nécessaire entre les pensées. Tantôt nos idées se suivent sans être liées les unes aux autres autrement que par une contiguïté mentale, tantôt non seulement elles se suivent mais elles sont nécessairement enchaînées les unes aux autres. La réflexion a bientôt montré que, dans la

1. Voir dans la *Revue* d'avril l'article de M. Penjon.
2. 1 vol. in-8, Oxford 1884. M. Bosanquet a eu pour collaborateurs MM. Nettleship, Peters, Conybeare, Tatton et Wilson.

LA LOGIQUE DE LOTZE

M. Lotze n'est pas seulement le métaphysicien original et hardi que l'on sait [1], il est encore un logicien de premier ordre. Moins heureuse que la *Métaphysique*, la *Logique*, qui forme la première partie du *Système de Philosophie*, n'a pas encore été traduite en français. Elle a du moins été éditée en anglais par M. Bosanquet [2]. Nos voisins d'outre-Manche, si curieux de ces études logiques trop dédaignées en France, ne pouvaient manquer de faire bon accueil à cette traduction fort soignée et qui témoigne des efforts consciencieux de l'éditeur. A défaut d'une traduction, nous voudrions indiquer les principales théories logiques de M. Lotze et montrer la place qu'il occupe dans l'histoire de la Science logique.

Le titre même de l'ouvrage de M. Lotze montre à quelle préoccupation il a obéi en l'écrivant. Il a voulu ordonner et lier ses idées, et nous donner vraiment un *Système de Philosophie*. Dans ce système, la *Logique* annonce et prépare la *Métaphysique*. Les théories ontologiques si lucidement exposées ici même sont implicitement contenues dans les théories logiques que nous avons à exposer aujourd'hui. Ces théories logiques, à leur tour, M. Lotze a voulu qu'elles fussent non seulement cohérentes mais exposées dans un ordre tel que la première étant posée toutes les autres dussent logiquement s'en déduire. Tout se tient dans le monde, tout de même doit se tenir dans la science et c'est ainsi que la science reproduit l'ordre même du Réel.

La *Logique* s'ouvre par la constatation d'un fait, c'est qu'il y a dans l'esprit une suite de pensées et une connexion nécessaire entre les pensées. Tantôt nos idées se suivent sans être liées les unes aux autres autrement que par une contiguïté mentale, tantôt non seulement elles se suivent mais elles sont nécessairement enchaînées les unes aux autres. La réflexion a bientôt montré que, dans le

1. Voir dans la *Revue* d'avril l'article de M. Penjon.
2. 1 vol. in-8, Oxford 1884. M. Bosanquet a eu pour collaborateurs MM. Nettleship, Peters, Conybeare, Tatton et Wilson.

second cas, les idées changent tandis que la nécessité qui les unit reste invariable. S'occuper des lois nécessaires et invariables qui unissent les pensées est l'œuvre du logicien; le psychologue s'occupe de décrire le cours des idées et de découvrir ses lois.

La Psychologie est ainsi une science de fait et la Logique une science de droit. Le psychologue constate ce qui est, le logicien analyse ce qui doit être. Ce dernier doit aussi tirer de cette analyse des conséquences pratiques pour découvrir la réalité constitutive des choses et même déterminer un idéal de la connaissance complète où la pensée serait achevée et arrivée à la perfection. La Logique a donc trois parties qui correspondent dans l'ouvrage à autant de livres : 1° la logique de la pensée ou logique pure; 2° la logique de la recherche ou logique appliquée; 3° la logique de la connaissance ou méthodologie. Nous n'analyserons ici que le premier livre de beaucoup le plus important en nous efforçant de suivre autant que possible la pensée et l'expression même de l'auteur.

Concevoir, juger, raisonner, sont les trois opérations de l'esprit, disait l'ancienne logique. M. Lotze n'est pas d'un autre avis; aussi nous donnera-t-il une théorie du concept, une théorie du jugement et une théorie du raisonnement.

I

Qu'est-ce qu'un concept et quelles sont les lois du concept? Pour répondre à cette question, M. Lotze commence par nous expliquer comment les impressions se changent en idées, comment à leur tour les idées entrent comme éléments dans les concepts. Les impressions ne sont que des états de conscience, de purs modes de nous-mêmes qui tantôt restent enfermés en nous et sont complètement inintelligibles aux autres hommes, et d'autres fois deviennent intelligibles aux autres et ont alors en dehors de nous une certaine valeur. Quand est-ce que cela arrive? quand nous parvenons à nommer nos états, à les exprimer par un signe verbal. C'est alors que l'impression est transformée en idée, ce qui n'était que nôtre les autres y peuvent participer, le sujet devient objet. Par l'acte logique qui consiste à créer un nom, nous faisons de l'idée un objet, Mais il est bien clair que cet objet ne doit nullement se confondre avec la réalité des choses. De même les parties du discours, le sujet, le verbe, l'attribut, ne doivent pas se confondre avec la substance, l'événement, la propriété, qui sont des objets réels, métaphysiques, tandis que le sujet, le verbe, l'attribut ne sont que des objets idéaux, logiques.

l cas, les idées changent tandis que la nécessité qui les unit invariable. S'occuper des lois nécessaires et invariables qui nt les pensées est l'œuvre du logicien; le psychologue s'oc- le décrire le cours des idées et de découvrir ses lois.
Psychologie est ainsi une science de fait et la Logique une e de droit. Le psychologue constate ce qui est, le logicien e ce qui doit être. Ce dernier doit aussi tirer de cette analyse ɔnséquences pratiques pour découvrir la réalité constitutive ıoses et même déterminer un idéal de la connaissance com- où la pensée serait achevée et arrivée à la perfection. La ıe a donc trois parties qui correspondent dans l'ouvrage à . de livres : 1° la logique de la pensée ou logique pure; 2° la e de la recherche ou logique appliquée; 3° la logique de la issance ou méthodologie. Nous n'analyserons ici que le pre- .vre de beaucoup le plus important en nous efforçant de suivre que possible la pensée et l'expression même de l'auteur.
cevoir, juger, raisonner, sont les trois opérations de l'esprit, l'ancienne logique. M. Lotze n'est pas d'un autre avis; aussi lonnera-t-il une théorie du concept, une théorie du jugement théorie du raisonnement.

I

əst-ce qu'un concept et quelles sont les lois du concept? Pour dre à cette question, M. Lotze commence par nous expliquer ıent les impressions se changent en idées, comment à leur les idées entrent comme éléments dans les concepts. Les ssions ne sont que des états de conscience, de purs modes de nêmes qui tantôt restent enfermés en nous et sont complète- inintelligibles aux autres hommes, et d'autres fois deviennent ;ibles aux autres et ont alors en dehors de nous une certaine . Quand est-ce que cela arrive? quand nous parvenons à ər nos états, à les exprimer par un signe verbal. C'est alors npression est transformée en idée, ce qui n'était que nôtre les y peuvent participer, le sujet devient objet. Par l'acte logique ısiste à créer un nom, nous faisons de l'idée un objet. Mais il n clair que cet objet ne doit nullement se confondre avec la des choses. De même les parties du discours, le sujet, le l'attribut, ne doivent pas se confondre avec la substance, ment, la propriété, qui sont des objets réels, métaphysiques, que le sujet, le verbe, l'attribut ne sont que des objets , logiques.

ıd cas, les idées changent tandis que la nécessité qui les unit invariable. S'occuper des lois nécessaires et invariables qui ent les pensées est l'œuvre du logicien; le psychologue s'oc- de décrire le cours des idées et de découvrir ses lois.

Psychologie est ainsi une science de fait et la Logique une ce de droit. Le psychologue constate ce qui est, le logicien 'se ce qui doit être. Ce dernier doit aussi tirer de cette analyse conséquences pratiques pour découvrir la réalité constitutive choses et même déterminer un idéal de la connaissance com- où la pensée serait achevée et arrivée à la perfection. La que a donc trois parties qui correspondent dans l'ouvrage à ıt de livres : 1° la logique de la pensée ou logique pure; 2° la ue de la recherche ou logique appliquée; 3° la logique de la aissance ou méthodologie. Nous n'analyserons ici que le pre- livre de beaucoup le plus important en nous efforçant de suivre ıt que possible la pensée et l'expression même de l'auteur.

ncevoir, juger, raisonner, sont les trois opérations de l'esprit, : l'ancienne logique. M. Lotze n'est pas d'un autre avis; aussi donnera-t-il une théorie du concept, une théorie du jugement e théorie du raisonnement.

I

ı'est-ce qu'un concept et quelles sont les lois du concept? Pour ndre à cette question, M. Lotze commence par nous expliquer nent les impressions se changent en idées, comment à leur les idées entrent comme éléments dans les concepts. Les ssions ne sont que des états de conscience, de purs modes de mêmes qui tantôt restent enfermés en nous et sont complète- inintelligibles aux autres hommes, et d'autres fois deviennent gibles aux autres et ont alors en dehors de nous une certaine . Quand est-ce que cela arrive? quand nous parvenons à er nos états, à les exprimer par un signe verbal. C'est alors npression est transformée en idée, ce qui n'était que nôtre les y peuvent participer, le sujet devient objet. Par l'acte logique nsiste à créer un nom, nous faisons de l'idée un objet. Mais il n clair que cet objet ne doit nullement se confondre avec la des choses. De même les parties du discours, le sujet, le l'attribut, ne doivent pas se confondre avec la substance, ement, la propriété, qui sont des objets réels, métaphysiques, que le sujet, le verbe, l'attribut ne sont que des objets , logiques.

LA LOGIQUE DE LOTZE

M. Lotze n'est pas seulement le métaphysicien original et hardi que l'on sait [1], il est encore un logicien de premier ordre. Moins heureuse que la *Métaphysique*, la *Logique*, qui forme la première partie du *Système de Philosophie*, n'a pas encore été traduite en français. Elle a du moins été éditée en anglais par M. Bosanquet [2]. Nos voisins d'outre-Manche, si curieux de ces études logiques trop dédaignées en France, ne pouvaient manquer de faire bon accueil à cette traduction fort soignée et qui témoigne des efforts consciencieux de l'éditeur. A défaut d'une traduction, nous voudrions indiquer les principales théories logiques de M. Lotze et montrer la place qu'il occupe dans l'histoire de la Science logique.

Le titre même de l'ouvrage de M. Lotze montre à quelle préoccupation il a obéi en l'écrivant. Il a voulu ordonner et lier ses idées, et nous donner vraiment un *Système de Philosophie*. Dans ce système, la *Logique* annonce et prépare la *Métaphysique*. Les théories ontologiques si lucidement exposées ici même sont implicitement contenues dans les théories logiques que nous avons à exposer aujourd'hui. Ces théories logiques, à leur tour, M. Lotze a voulu qu'elles fussent non seulement cohérentes mais exposées dans un ordre tel que la première étant posée toutes les autres dussent logiquement s'en déduire. Tout se tient dans le monde, tout de même doit se tenir dans la science et c'est ainsi que la science reproduit l'ordre même du Réel.

La *Logique* s'ouvre par la constatation d'un fait, c'est qu'il y a dans l'esprit une suite de pensées et une connexion nécessaire entre les pensées. Tantôt nos idées se suivent sans être liées les unes aux autres autrement que par une contiguïté mentale, tantôt non seulement elles se suivent mais elles sont nécessairement enchaînées les unes aux autres. La réflexion a bientôt montré que, dans le

1. Voir dans la *Revue* d'avril l'article de M. Penjon.
2. 1 vol. in-8, Oxford 1884. M. Bosanquet a eu pour collaborateurs MM. Nettleship, Peters, Conybeare, Tatton et Wilson.

second cas, les idées changent tandis que la nécessité qui les unit reste invariable. S'occuper des lois nécessaires et invariables qui unissent les pensées est l'œuvre du logicien; le psychologue s'occupe de décrire le cours des idées et de découvrir ses lois.

La Psychologie est ainsi une science de fait et la Logique une science de droit. Le psychologue constate ce qui est, le logicien analyse ce qui doit être. Ce dernier doit aussi tirer de cette analyse des conséquences pratiques pour découvrir la réalité constitutive des choses et même déterminer un idéal de la connaissance complète où la pensée serait achevée et arrivée à la perfection. La Logique a donc trois parties qui correspondent dans l'ouvrage à autant de livres : 1° la logique de la pensée ou logique pure; 2° la logique de la recherche ou logique appliquée; 3° la logique de la connaissance ou méthodologie. Nous n'analyserons ici que le premier livre de beaucoup le plus important en nous efforçant de suivre autant que possible la pensée et l'expression même de l'auteur.

Concevoir, juger, raisonner, sont les trois opérations de l'esprit, disait l'ancienne logique. M. Lotze n'est pas d'un autre avis, aussi nous donnera-t-il une théorie du concept, une théorie du jugement et une théorie du raisonnement.

I

Qu'est-ce qu'un concept et quelles sont les lois du concept? Pour répondre à cette question, M. Lotze commence par nous expliquer comment les impressions se changent en idées, comment à leur tour les idées entrent comme éléments dans les concepts. Les impressions ne sont que des états de conscience, de purs modes de nous-mêmes qui tantôt restent enfermés en nous et sont complètement inintelligibles aux autres hommes, et d'autres fois deviennent intelligibles aux autres et ont alors en dehors de nous une certaine valeur. Quand est-ce que cela arrive? quand nous parvenons à nommer nos états, à les exprimer par un signe verbal. C'est alors que l'impression est transformée en idée, ce qui n'était que nôtre les autres y peuvent participer, le sujet devient objet. Par l'acte logique qui consiste à créer un nom, nous faisons de l'idée un objet, Mais il est bien clair que cet objet ne doit nullement se confondre avec la réalité des choses. De même les parties du discours, le sujet, le verbe, l'attribut, ne doivent pas se confondre avec la substance, l'événement, la propriété, qui sont des objets réels, métaphysiques, tandis que le sujet, le verbe, l'attribut ne sont que des objets idéaux, logiques.

Il suit de là cette remarque importante que l'activité la plus originale de l'esprit consiste dans l'invention du langage et que là où il n'y a point de langage il n'y a point de pensée. Mais est-ce à dire pour cela que le langage doive être nécessairement verbal? En aucune façon, et les sourds-muets sont parfaitement capables de penser. Par langage, en effet, il faut entendre une distinction intérieure que saisit la conscience entre ses états. Dès que nous séparons et distinguons ainsi nos états les uns des autres, quelle que soit la façon dont nous opérons cette distinction, nous proférons une parole intérieure. C'est cette parole intérieure qui est absolument indispensable à l'existence de la pensée. Étudions le mécanisme logique de cette parole intérieure.

Pour penser, il faut donc poser, distinguer et comparer les uns aux autres nos divers états. Ce sont les règles constantes et nécessaires de ces diverses opérations qui constituent les lois ou formes de la pensée. Il semble donc qu'il y ait des cadres tout faits qui imposent leurs formes à la pensée. M. Lotze n'adopte pas cette théorie célèbre de Kant. Il croit au contraire, avec Leibnitz, que ce sont les relations mêmes des impressions qui, s'imposant à notre conscience, engendrent les formes. L'action de la pensée n'est pas constructive ni créatrice, cette action consiste simplement à interpréter les relations qui existent entre nos impressions passives : cette action n'est que réaction.

La première loi qui résulte de l'acte même de penser est la loi de position ou d'objectivation. Poser une idée c'est l'objectiver. Nous n'avons point d'idée que nous ne posions son contenu ; or, considérer d'une façon quelconque le contenu d'une idée, c'est la considérer comme objet. Mais, par le fait même que nous posons affirmativement le contenu d'une idée, nous excluons de ce contenu toutes les autres idées. La négation est donc la compagne inséparable de l'affirmation. Toute pensée est constituée par une affirmation qui est en même temps une négation. Ainsi, par le fait même qu'on pose une idée, on la distingue des autres; mais le fait primitif est toujours l'impression positive; c'est l'affirmation qui rend logiquement possible la distinction.

Ce n'est pas tout. Non seulement nous distinguons les idées les unes des autres, mais encore nous remarquons qu'une idée est distinguée d'une autre idée de plusieurs façons diverses ; *b*, par exemple, se distingue de *c* autrement qu'il ne se distingue de *a*. Nous sommes donc amenés à distinguer non seulement les idées mais les distinctions elles-mêmes, c'est ce qui s'appelle comparer. Toute idée nous paraît ainsi enveloppée comme d'un réseau de rela-

tions diverses que nous comparons les unes aux autres. Mais nous ne pouvons comparer les choses diverses sans qu'il entre un élément commun dans toutes ces relations. Cet élément commun ne peut être qu'un *universel*. Mais cet universel n'est pas un concept formé par la pensée, ainsi que l'ont cru les logiciens. Il sert à expliquer la pensée et par suite ne doit pas en résulter. Il n'est donc pas un produit de la pensée, mais quelque chose que la pensée découvre en elle-même. L'universel qui entre dans la composition de toute idée n'est pas lui-même une idée, car toute idée a quelque particularité qui permet sa position devant l'esprit. Or, l'universel ne peut avoir de telles particularités.

Grâce à cet universel nous pouvons : 1° combiner des éléments hétérogènes; 2° différencier des éléments homogènes, et nous formons ainsi trois couples d'idées de quantité : le plus et le moins; le grand et le petit; l'un et le multiple, car sans ces idées de quantité nous ne pourrions différencier les idées les unes des autres, et dès lors nous ne pourrions pas comparer leurs relations. Une idée est donc formée par la position d'une impression, par sa distinction avec les autres, par la comparaison de ses relations entre elles, comparaison que rendent possible l'universel et les idées de quantité qui en résultent. La Logique ne va pas plus loin. Elle laisse à la Psychologie le soin de rechercher comment naissent et se développent ces idées de quantité, et aux mathématiques celui d'en déduire les conséquences contenues dans leur essence. Une idée est donc formée par la position d'une impression ou affirmation, par la distinction de cette impression, c'est-à-dire par une négation, par une comparaison, c'est-à-dire par une quantification.

Mais nous n'avons encore qu'une représentation consciente; les divers moments que nous avons distingués dans la formation de l'idée sont donnés dans une réceptivité passive, l'idée est formée dans l'esprit; elle n'est pas formée par l'esprit. Ce que l'esprit forme en agissant lui-même n'est plus une idée, mais un *concept*. C'est dans cette formation que l'esprit devient actif. Toute activité de l'esprit constitue une synthèse. Or, il y a deux sortes de synthèses; la première est une synthèse de l'appréhension, qui fait que les idées se rencontrent dans une seule et même conscience. Cette rencontre est assurée par l'unité de l'âme et le mécanisme de la mémoire. Cette première synthèse n'est pas un acte logique, mais reste purement psychologique. La seconde synthèse est une synthèse de la perception, qui pose les idées dans des points définis et séparés de l'espace et du temps. Cette synthèse n'est autre chose que la connaissance de la chose. Pour arriver à connaître ainsi les choses, à les conce-

voir, il faut un fondement qui permette d'unifier les différents attributs de la chose. Comment découvrons-nous ce fondement ? En comparant les uns aux autres des exemples différents ou en observant le même exemple dans diverses circonstances. Si, par exemple, nous observons le groupe d'attributs a, b, c, d et le comparons aux groupes a, b, c, f, a, b, c, g, nous verrons que nous pouvons poser le groupe commun $a\ b\ c$ comme le lien de tous les groupes divers. C'est ainsi que la comparaison est indispensable à la synthèse logique.

Il entre sans doute de l'abstraction dans la comparaison, mais cette abstraction n'est pas le résultat de l'élimination pure et simple des différences, d'une négation ; elle provient aussi de la position du contenu de l'abstraction, d'une affirmation. Dans l'exemple cité, considérer a, b, c, c'est certainement abstraire, c'est-à-dire éliminer d, f, g, mais c'est aussi et surtout poser a, b, c, donc affirmer. Cet élément a, b, c, commun à plusieurs idées et qui est le concept même, est l'universel logique. « Dans tous les cas donc, l'universel est produit, non en éliminant simplement les attributs différents p^1 et p^2, q^1 et q^2, qui se montrent dans les individus que l'on compare, mais en substituant à leur place les attributs universels P et Q, dont p^1 et p^2, q^1 et q^2 sont des espèces particulières. » La loi de l'abstraction consiste donc à compenser l'omission des attributs individuels par la position de l'universel qui leur correspond. Ainsi se forme un second universel qui est proprement logique et qui a besoin, pour se former, du premier universel que la Psychologie nous avait déjà montré enveloppé dans les impressions.

Le concept s'exprime par un nom général qui a une extension et une compréhension. M. Lotze se demande s'il y a des concepts singuliers. On sait qu'Aristote n'admettait pas de tels concepts. M. Lotze les admet à la condition qu'on considère l'individu singulier comme un assemblage défini de qualités générales. Un universel peut à son tour n'être pas un concept et n'être qu'une image générale. Un sujet S, pour avoir le droit d'entrer dans la logique, doit porter en lui la loi organique de la connexion des attributs qui le composent. Ces attributs d'ailleurs ne sont pas égaux entre eux, ils se déterminent les uns les autres selon un certain ordre de dépendance. Il suit de là que le symbole de la structure interne d'un concept n'est pas une équation de cette forme $S = a + b + c + d$ mais une équation de cette forme : $S = (a, b, c)$.

De ces considérations découlent les lois de la ***subordination*** des espèces au genre et par suite de la ***subsomption***. M. Lotze définit l'espèce : le concept qui peut être représenté sous une forme imaginative ; le genre, ce qui ne peut l'être et est seulement exprimé. Pas-

sant à la raison inverse de l'extension et de la compréhension des concepts, M. Lotze dit : que cette loi lui paraît fausse là où sa vérité serait importante, et de peu d'importance là où elle est vraie. Puis vient la distinction de la différence spécifique, du propre et de l'accident.

Après avoir ainsi achevé la théorie des universaux, M. Lotze se demande quelle est la forme que prendrait le système entier de nos concepts si nous le supposions complet, et il répond que cette forme serait semblable à celle d'une chaîne de montagnes assise sur une base très large et terminée par plusieurs pics escarpés. Le monde serait ainsi formé d'idées éternelles et immobiles étagées les unes au-dessus des autres. Mais le devenir que constate l'expérience ne nous permet pas de nous représenter ainsi la réalité. Nous voyons se produire des changements, de nouveaux attributs apparaître dans un concept sans que le fonds même de ce concept ait changé, nous nous demandons alors quelle est la raison de cette variation. La forme que nous donnons à notre réponse est le jugement où le concept est posé comme sujet, la variation comme prédicat, et où la relation constatée entre les deux s'exprime par la copule.

II

Cette conception de la fonction du jugement domine toute la théorie de M. Lotze. Ce qui donne naissance au jugement est une variation qui s'impose à notre pensée; aussi la relation exprimée par le jugement n'a-t-elle point lieu entre des idées, mais entre la matière de nos idées. Dans ce jugement : *l'or est jaune*, le sujet est *l'or* et non l'idée *or*, de même le prédicat est *jaune* et non l'idée *jaune*. La copule logique ne peut se placer qu'entre des objets. Les idées sont psychologiquement enveloppées les unes dans les autres, idéalement connexes, mais n'ont point de relations discursives et dès lors logiques. La partie essentielle du jugement est donc la copule; dès lors les formes essentielles du jugement découleront des sens différents que nous donnerons à la copule, c'est-à-dire des différences que nous apercevrons dans les relations entre le sujet et le prédicat, différences que nous exprimons plus ou moins bien par les formes grammaticales de la proposition.

M. Lotze critique ici les catégories du jugement devenues classiques depuis Kant, et montre que ni la quantité, ni la qualité, ni même la modalité des jugements, telle du moins qu'elle est ordinairement comprise, n'ont une valeur logique. Le principe sur lequel

il s'appuie dans cette critique que nous ne pouvons développer ici est qu'aucune de ces catégories n'exprime une relation de la copule. Toutes les relations de la copule lui paraissent exprimées dans les jugements catégoriques, hypothétiques et disjonctifs.

M. Lotze déroule ici la série des formes du jugement. Le jugement catégorique précède l'hypothétique et le disjonctif, mais n'y en a-t-il aucun autre avant le catégorique? « Cette proposition S est P ne peut être exprimée avant que le cours de nos idées nous ait informé qu'un S est posé et a des caractères reconnaissables de telle sorte qu'un P peut lui être uni dans la pensée à titre d'attribut. » Ainsi, la position impersonnelle de S est la condition du jugement S est P, mais cette position de S est un jugement impersonnel. Ainsi pour pouvoir dire : *le froid est grand*, il faut auparavant avoir dit : *il fait froid*. Dire ceci, ce n'est pas seulement sentir, mais juger. La condition préalable du jugement catégorique se trouve donc dans un jugement impersonnel. Ce jugement rapporte la perception présente à un sujet permanent, désigné d'une façon indéfinie par le pronom *il*. En fait, ce mot *il* représente la pensée d'un sujet commun auquel les phénomènes sont liés comme prédicats ou dont ils procèdent. Ce sujet commun n'est autre que la Réalité tout entière.

La plupart des logiciens donnent pour exemple du jugement catégorique des jugements de cette sorte : S est P, *l'or est pesant*, *l'arbre est vert*. La structure de ces propositions est simple et claire, mais cette apparente clarté enveloppe une énigme. Nous ne savons comment le sens de la copule dans le jugement catégorique nous pousse à faire subir à notre activité logique une foule de modifications successives. — On est, en effet, embarrassé dès qu'on demande en quel sens S et P sont unis dans un jugement catégorique en tant que ce jugement est distinct du jugement hypothétique et du jugement disjonctif. La réponse commune est que le jugement catégorique affirme P et S absolument, tandis que, dans les deux autres espèces de jugement, il entre une condition ou une alternative. M. Lotze ne trouve pas cette réponse satisfaisante. En effet, quand on dit : *l'or est pesant*, on n'affirme point l'identité de l'*or* avec la *pesanteur*; l'attribut est possédé par le sujet, il n'est pas le sujet, il ne peut donc lui être attribué que sous certaines conditions restrictives. Platon a été le premier à toucher cette question, mais sa solution est insuffisante. C'est Aristote qui a rendu possible la découverte de la véritable solution en observant que c'est par une opération logique que P est rapporté à S. Mais il n'a pas montré la modification particulière que subit S lorsqu'on lui attribue P. — Dire avec Kant que

l'attribut est adapté au sujet comme l'accident à la substance, c'est d'abord introduire la métaphysique dans la logique et de plus expliquer *obscurum per obscurius*. Il faut donc conclure que l'attribution de P à S est un acte de synthèse logique. Cette synthèse logique n'est pas dominée par le principe d'identité : en effet, si S = S et n'égale que S, que P = P et n'égale que P, on ne peut dire absolument que S = P. D'où M. Lotze conclut que le principe de contradiction ou d'identité est une loi ultime de la constitution interne de la pensée, mais que cette loi ne peut rien produire par elle-même et n'est même pas susceptible d'être exprimée.

Comment cependant arriver à justifier le jugement catégorique? Il y en a de deux sortes : le jugement analytique et le jugement synthétique. En logique, il faut justifier tous ces jugements. Dans le jugement synthétique *à posteriori*, l'expérience nous montre l'existence simultanée de S et de P, mais leur union dans la pensée est l'œuvre de l'esprit et une interprétation du donné. Le jugement synthétique *à priori* contredit plus formellement encore le principe d'identité. La difficulté est la même pour le jugement analytique. Quel droit avons-nous d'attribuer à S un P qui n'est pas S? Nous ne pourrons arriver à établir ce droit qu'en montrant que tous ces jugements se ramènent en définitive à des identités. Or, c'est ce que nous pouvons faire si nous remarquons que dans la formule ordinaire du jugement catégorique : S est P, S et P sont pris dans un sens universel; mais dans la pensée de celui qui formule le jugement, S a un sens déterminé Σ qui coïncide de tous points et est dès lors parfaitement identique avec une portion déterminée de P, soit Π. La relation exprimée n'est plus une relation universelle entre deux universels, mais une relation singulière entre deux expressions différentes d'une seule et même existence individuelle. Ainsi quand nous disons : *quelques hommes sont noirs*, nous voulons dire : *les hommes noirs sont les hommes noirs*, ce qui est une pure tautologie. Quand nous disons de même : *le chien boit*, l'analyse nous montre que cela revient à dire : *ce qui boit = ce qui boit*. Il en est de même dans ces jugements mathématiques : *La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre;* 7 + 5 = 12. Ces jugements sont analytiques et non synthétiques, comme l'avait cru Kant. Tous les jugements catégoriques peuvent donc se ramener à de pures identités. Si nous désignons par A les hommes noirs, par B le chien qui boit et par C César qui passe le Rubicon, le premier jugement prendra cette forme A = A, le second celle-ci : B = B, le troisième cette autre : C = C Seulement, dans le premier cas, il faudra dire que A existe toujours, que B existe quelquefois seu-

lement, et que C n'a existé qu'une fois. Nous n'affirmons pas ainsi une relation entre les parties d'un contenu, mais nous affirmons le contenu spécial d'un seul fait.

Mais, en réduisant ainsi le jugement catégorique à une identité, nous avons exclu de S toutes les circonstances qui lui donnaient un contenu plus vaste que Σ; or, sans ces circonstances, Σ lui-même n'aurait pas pu se produire. Par conséquent ces circonstances sont des conditions de Σ. La théorie du jugement catégorique nous conduit ainsi à celle du jugement hypothétique dont la forme est si Σ est S, S est P, ou encore si S est Q, S est P.

Pourquoi poser comme condition de l'existence de Σ les attributs qui composent l'ensemble de S? Parce que nous sentons que ces attributs sont liés à Σ, qu'il y a entre eux et Σ une cohésion invincible. Il est clair que si cette cohésion existe, Σ doit être lié à ces attributs comme à ses propres conditions. Chaque élément d'un ensemble en effet est fonction des autres éléments. Ce n'est plus ici le principe d'identité que nous invoquerons pour justifier le jugement. Le principe d'identité affirme l'identité des éléments différenciés en tant que tels ; il ne peut rien dire de la dépendance réciproque de ces éléments. Réfléchir sur cette dépendance des choses c'est faire de la métaphysique d'après le principe de *causalité efficiente*. La Logique ne s'occupe que de la *raison suffisante*, c'est-à-dire non pas des relations réelles entre les choses, mais des relations purement idéales. Si nous adoptons comme expression du principe d'identité cette formule $A = A$, et $A + B = C$ comme expression du principe de raison, nous appellerons raison le sujet $A + B$ et conséquence le prédicat C. Nous verrons alors que les deux parties du sujet A et B sont en relation réciproque et que c'est leur cohésion qui détermine C. Or, nous avons vu que tout jugement catégorique revenait à cette forme $\Sigma + C$ est P, car $S = \Sigma + C$ (C désignant les circonstances de S autres que Σ). Il s'ensuit donc que le jugement catégorique dépend du principe de raison non moins que du principe d'idendité. C'est Herbart qui a fait le premier cette démonstration.

M. Lotze tire de ces considérations dont personne ne contestera l'intérêt et la nouveauté les réflexions suivantes sur les différences qui séparent les deux principes d'identité et de raison. Le premier se rapporte aux éléments et s'impose nécessairement à la pensée à cause de l'impossibilité de son contraire; le second régit la combinaison des éléments et n'est « qu'une assomption de relativités mutuelles dans la matière pensable dont la vérité est garantie par une impression concentrée de toute l'expérience ». Une tendance

générale de l'esprit logique à regarder le coexistant comme cohérent nous pousse à affirmer la connexion des raisons et des conséquences. L'expérience répond à notre attente, mais nous ne rencontrons pas ici une nécessité semblable à celle que nous imposait le principe d'identité. Un monde sans raison suffisante n'est pas absurde : il pourrait être conçu, mais il ne pourrait pas être connu. Ce qui nous pousse à tout soumettre au principe de raison c'est que nous le sentons agir dans toute expérience mentale. Or, le monde de l'esprit est pour le moins aussi réel que le monde externe; les objets de l'expérience mentale, les pensées, répondent donc à notre tendance logique et en rendent la réalisation possible. C'est ainsi que le principe de raison arrive à faire partie de notre substance mentale, non à titre de nécessité, mais à titre de fait.

Il nous reste à déterminer comment, dans chaque cas déterminé, A combiné avec B forme la raison adéquate de C. Pour éviter d'avoir à se poser cette question à chaque expérience nouvelle, il doit y avoir un principe , dans lequel nous trouvons nécessairement la connexion des trois termes $A + B = C$ en un seul universel. Si nous désignons $A + B$ par M, la formule logique de ce principe sera : tout sujet peut recevoir comme prédicat ce qui est requis par le concept du genre auquel il appartient. On voit par là que la subordination de l'individuel à l'universel est l'instrument logique compréhensif qui s'applique aux données de l'expérience.

La première forme du jugement général est la proposition quantitativement indéterminée : *l'homme est mortel*, *le péché est punissable*. Au point de vue logique, ce jugement se distingue de la proposition universelle : *tous les hommes sont mortels*, qui n'exprime qu'une collection de jugements singuliers, un total qui peut ne pas être complet. Au contraire, le jugement indéterminé exprime une loi qui ne comporte pas d'exception. Ce jugement peut donc être véritablement appelé *apodictique*, puisqu'il énonce, outre le fait, la raison du fait. Le sujet logique n'est pas le concept *homme*, par exemple, mais le S individuel qui participe au type. La formule de ce jugement n'est donc pas M est P (M désignant, comme nous l'avons dit, $A + B$, dans le jugement hypothétique $A + B = C$), mais S est P; or, S ne peut être P que s'il est M, par suite le jugement hypothétique : si S est M, S est P, est la condition du jugement apodictique.

Tant qu'un concept générique universel M se présente comme sujet dans un jugement général, le prédicat P qui lui est joint doit être compris avec une égale universalité. P est en effet l'attribut du sujet universel et non du sujet individuel S. Comment alors corriger

lement, et que C n'a existé qu'une fois. Nous n'affirmons pas ainsi une relation entre les parties d'un contenu, mais nous affirmons le contenu spécial d'un seul fait.

Mais, en réduisant ainsi le jugement catégorique à une identité, nous avons exclu de S toutes les circonstances qui lui donnaient un contenu plus vaste que Σ; or, sans ces circonstances, Σ lui-même n'aurait pas pu se produire. Par conséquent ces circonstances sont des conditions de Σ. La théorie du jugement catégorique nous conduit ainsi à celle du jugement hypothétique dont la forme est si Σ est S, S est P, ou encore si S est Q, S est P.

Pourquoi poser comme condition de l'existence de Σ les attributs qui composent l'ensemble de S? Parce que nous sentons que ces attributs sont liés à Σ, qu'il y a entre eux et Σ une cohésion invincible. Il est clair que si cette cohésion existe, Σ doit être lié à ces attributs comme à ses propres conditions. Chaque élément d'un ensemble en effet est fonction des autres éléments. Ce n'est plus ici le principe d'identité que nous invoquerons pour justifier le jugement. Le principe d'identité affirme l'identité des éléments différenciés en tant que tels; il ne peut rien dire de la dépendance réciproque de ces éléments. Réfléchir sur cette dépendance des choses c'est faire de la métaphysique d'après le principe de *causalité efficiente*. La Logique ne s'occupe que de la *raison suffisante*, c'est-à-dire non pas des relations réelles entre les choses, mais des relations purement idéales. Si nous adoptons comme expression du principe d'identité cette formule A = A, et A + B = C comme expression du principe de raison, nous appellerons raison le sujet A + B et conséquence le prédicat C. Nous verrons alors que les deux parties du sujet A et B sont en relation réciproque et que c'est leur cohésion qui détermine C. Or, nous avons vu que tout jugement catégorique revenait à cette forme Σ + C est P, car S = Σ + C (C désignant les circonstances de S autres que Σ). Il s'ensuit donc que le jugement catégorique dépend du principe de raison non moins que du principe d'idendité. C'est Herbart qui a fait le premier cette démonstration.

M. Lotze tire de ces considérations dont personne ne contestera l'intérêt et la nouveauté les réflexions suivantes sur les différences qui séparent les deux principes d'identité et de raison. Le premier se rapporte aux éléments et s'impose nécessairement à la pensée à cause de l'impossibilité de son contraire; le second régit la combinaison des éléments et n'est « qu'une assomption de relativités mutuelles dans la matière pensable dont la vérité est garantie par une impression concentrée de toute l'expérience ». Une tentative

générale de l'esprit logique à regarder le coexistant comme cohérent nous pousse à affirmer la connexion des raisons et des conséquences. L'expérience répond à notre attente, mais nous ne rencontrons pas ici une nécessité semblable à celle que nous imposait le principe d'identité. Un monde sans raison suffisante n'est pas absurde : il pourrait être conçu, mais il ne pourrait pas être connu. Ce qui nous pousse à tout soumettre au principe de raison c'est que nous le sentons agir dans toute expérience mentale. Or, le monde de l'esprit est pour le moins aussi réel que le monde externe; les objets de l'expérience mentale, les pensées, répondent donc à notre tendance logique et en rendent la réalisation possible. C'est ainsi que le principe de raison arrive à faire partie de notre substance mentale, non à titre de nécessité, mais à titre de fait.

Il nous reste à déterminer comment, dans chaque cas déterminé, A combiné avec B forme la raison adéquate de C. Pour éviter d'avoir à se poser cette question à chaque expérience nouvelle, il doit y avoir un principe, dans lequel nous trouvons nécessairement la connexion des trois termes $A + B = C$ en un seul universel. Si nous désignons $A + B$ par M, la formule logique de ce principe sera : tout sujet peut recevoir comme prédicat ce qui est requis par le concept du genre auquel il appartient. On voit par là que la subordination de l'individuel à l'universel est l'instrument logique compréhensif qui s'applique aux données de l'expérience.

La première forme du jugement général est la proposition quantitativement indéterminée : *l'homme est mortel*, *le péché est punissable*. Au point de vue logique, ce jugement se distingue de la proposition universelle : *tous les hommes sont mortels*, qui n'exprime qu'une collection de jugements singuliers, un total qui peut ne pas être complet. Au contraire, le jugement indéterminé exprime une loi qui ne comporte pas d'exception. Ce jugement peut donc être véritablement appelé *apodictique*, puisqu'il énonce, outre le fait, la raison du fait. Le sujet logique n'est pas le concept *homme*, par exemple, mais le S individuel qui participe au type. La formule de ce jugement n'est donc pas M est P (M désignant, comme nous l'avons dit, $A + B$, dans le jugement hypothétique $A + B = C$), mais S est P; or, S ne peut être P que s'il est M, par suite le jugement hypothétique : si S est M, S est P, est la condition du jugement apodictique.

Tant qu'un concept générique universel M se présente comme sujet dans un jugement général, le prédicat P qui lui est joint doit être compris avec une égale universalité. P est en effet l'attribut du sujet universel et non du sujet individuel S. Comment alors corriger

l'erreur qui se produit nécessairement quand on dit S est P? en opérant dans P une disjonction. Si, en effet, $P = p^1 + p^2 + p^3$, nous pourrons bien dire que si S est un M il est ou p^1, ou p^2, ou p^3. Nous sommes ainsi arrivés à formuler le jugement *disjonctif*. Le jugement disjonctif a une valeur que n'ont ni le jugement *copulatif* (S est à la fois p et q et r), ni le jugement rémotif (S n'est ni p, ni q, ni r), malgré la ressemblance des formes. Les raisons en sont aisées à trouver et nous ne nous y attarderons pas. L'expression formelle du jugement disjonctif se trouve dans le *Dictum de omni et nullo* et dans le *Principium exclusi tertii*. Les formules usuelles du *Dictum* sont complètement fausses, car il n'est évidemment pas vrai que ce qui est vrai de l'universel comme tel le soit aussi du particulier ou de l'individu comme tels. La seule formule correcte est celle-ci : *Quidquid de omnibus valet valet etiam de quibusdam et de singulis;* mais cette formule est aussi stérile que correcte. Il faut remplacer le véritable universel par la somme de tous les individus et alors le *dictum* doit prendre la forme d'un jugement disjonctif. Quand un P universel est l'attribut d'un concept universel M, l'une de ses modifications p^1, p^2, p^3, à l'exclusion des autres, appartient à chaque S, espèce de M. — Il y a ainsi dans le *dictum* deux parties, l'une positive, qui ne peut être expressément énoncée, que l'universel détermine le particulier; l'autre négative, qui détermine la manière dont s'opère cette détermination. Cette partie négative est fondée sur le principe du tiers exclu. Ce principe, en effet, n'affirme rien de plus que ce que nous venons de remarquer, à savoir que, de deux prédicats contradictoires p^1, p^2, d'un sujet S, S en a toujours une à l'exclusion de l'autre. Cette loi n'est d'ailleurs qu'un cas particulier de cette loi universelle de la pensée dont il a été parlé plus haut à propos de la formation du concept, et que nous pouvons nommer la loi *disjonctive de la pensée*. Cette loi nous force à choisir entre les attributs contradictoires d'un même sujet; mais, pour opérer ce choix, il faut un moyen. La forme de la pensée qui combine deux jugements pour en former un troisième se nomme *inférence* ou *raisonnement*.

III

M. Lotze se trouve donc amené à faire la théorie du raisonnement. Après avoir exposé la théorie ordinaire des inférences immédiates, il expose la doctrine d'Aristote sur le syllogisme et ses figures. Il se contente de quelques remarques de détail; il proteste, par exemple, contre cette loi de Pierre d'Espagne :

Utraque si præmissa neget nil inde sequetur,

et soutient qu'un syllogisme à deux prémisses négatives peut parfaitement être correct. Il n'admet pas l'existence de la quatrième figure et croit que la seconde et la troisième figure peuvent se ramener à la première. Mais toutes ces formes syllogistiques ont moins d'importance à ses yeux que ce fait qu'elles découlent toutes de la relation de condition à conséquence et non de cause à effet. En effet, la conclusion syllogistique est toujours absolument nécessaire et ne peut pas ne pas exister. Or, il en est de même de la conséquence par rapport à la condition. Une condition a toujours sa conséquence dans l'idéal; dans le monde réel, au contraire, une cause, alors même qu'elle existe et qu'elle agit, peut toujours voir son effet empêché par une autre cause contraire.

Le syllogisme, tel que l'a compris Aristote, est un syllogisme subsomptif qui explique ce qui est contenu dans le jugement disjonctif et forme le groupe le plus élémentaire des opérations intellectuelles. Au syllogisme ainsi compris on peut faire une objection. On veut prouver la vérité de la conclusion par la vérité des prémisses, mais les deux prémisses elles-mêmes ne peuvent être vraies que si la conclusion l'est. La majeure : *Tous les hommes sont mortels*, est la garantie de la vérité de la conclusion : *Caius est mortel*, par l'intermédiaire de la mineure qui subsume *Caius* parmi les *hommes*, mais *tous les hommes* ne sont *mortels* que si l'*homme Caius* est *mortel*. Il y a évidemment là un cercle qui enlève toute valeur logique au syllogisme ainsi entendu. On reconnaît l'objection de Stuart Mill. M. Lotze ne conteste pas la force de cette objection dans le cas où la majeure est une proposition analytique qui n'a pu être formée que par une expérience ou une construction préalable portant sur tous les individus qui peuvent être subsumés au moyen terme. Mais le cas est différent quand la majeure est un jugement synthétique. Le moyen peut alors être conçu sans le grand terme, et on peut sans faire de cercle déduire de la majeure la conclusion. Cette remarque est plus claire encore si nous regardons la majeure comme un jugement hypothétique. Mais il faut reconnaître alors la possibilité de poser la majeure et la mineure sans avoir une connaissance complète. C'est l'induction qui nous permet de poser une majeure comme universelle sans avoir parcouru le cercle entier de l'expérience possible. Le principe sur lequel repose l'induction permet cette position. Ce principe n'est autre que le principe même d'identité. De ce principe en effet nous tirons directement la conviction que chaque phénomène déterminé M ne dépend que d'une seule condition déterminée,

et lorsque dans des circonstances différentes en apparence et dans différents sujets P, S, T, V, le même M se montre, cela doit inévitablement se produire grâce à quelque élément commun Σ, qui est la véritable condition identique de M ou le vrai sujet de M. — La position de la mineure est rendue possible par l'inférence analogique. Il n'est pas probable que la rencontre d'attributs semblables dans différents sujets soit due au hasard, c'est cette probabilité qui fonde le raisonnement analogique. On peut donc justifier à l'aide de l'induction et du raisonnement par analogie le raisonnement syllogistique et le mettre à l'abri de tout reproche.

M. Lotze s'occupe ensuite des raisonnements mathématiques et il montre que le fond de ces raisonnements consiste dans des substitutions de termes égaux et que de tels raisonnements ne sont possibles qu'entre des termes qui n'expriment que des quantités. Seuls en effet ces termes peuvent s'égaler rigoureusement les uns les autres. Mais dès que l'on veut établir des relations entre des termes qui expriment des qualités il ne peut plus y avoir *équation*, mais hiérarchisation et dépendance des termes. Or, le procédé logique qui établit la manière dont les termes dépendent les uns des autres se nomme *classification*.

La classification porte sur des concepts. Un concept, nous l'avons vu, n'est pas une simple somme d'attributs, mais une connexion d'attributs hiérarchisés selon une loi. C'est par un mécanisme psychique que se forme le concept, et il semble dès lors qu'une réunion d'attributs quelconques constitue un concept, mais le véritable concept est formé seulement par l'union des attributs *essentiels* et a ainsi son fondement dans la réalité. Distinguer les attributs essentiels de ceux qui ne le sont pas, telle est l'œuvre propre de la classification. La véritable classification est celle qui non seulement découvre les attributs essentiels, mais encore les range selon leur ordre de dépendance réciproque dans la constitution même de l'objet, on a alors les véritables idées constitutives des choses. Ces idées nous paraissent avoir une activité et un but. Ainsi se hiérarchisent logiquement les espèces selon le développement de l'idée.

L'espèce logiquement la plus parfaite est celle dans laquelle tous les attributs ont la plus haute valeur donnée par le genre. Mais chaque genre peut avoir lui-même un modèle de perfection dans un genre plus élevé. Nous sommes ainsi conduits à concevoir un genre suprême dont l'activité conduit et gouverne le développement de tous les autres. Nous avons là l'*idéal* et non le *type* de la classification naturelle. Le type en effet est une perfection stationnaire de l'espèce, l'idéal une perfection progressive. Mais dans quel sens

devrons-nous diriger cet idéal progressif? C'est ce qu'il faut rechercher. Le développement des concepts est conditionné par autre chose que par ces concepts eux-mêmes, à savoir par les relations qui existent entre ces concepts pris comme attributs d'un jugement et l'opération totale d'un jugement. Cette condition doit trouver sa place dans un système logique. Alors même qu'on professerait la théorie que les concepts sortent les uns des autres selon des lois purement extensives, il faudrait encore étudier ces lois qui seraient alors les conditions du développement des concepts. A plus forte raison, si l'on adopte une théorie de la détermination compréhensive des concepts. Ainsi la classification elle-même nous conduit au delà du concept particulier jusqu'aux *lois universelles* de connexion entre les attributs, ce qui nous confirme dans notre manière de nous représenter le concept comme déterminant une connexion entre les attributs. Si le concept représente les choses, une chose ne sera donc que le résultat selon les lois universelles d'une somme de conditions. C'est cette vue qui domine la science moderne. La science d'autrefois ne faisait que classer; la science moderne veut en outre expliquer; de là le caractère mécanique qui la domine. La classification idéale aboutirait donc à la découverte des rapports véritables qui unissent sous les lois et les conditions toutes les choses. Il faut reconnaître que cet idéal ne peut pas se satisfaire.

Cette assertion que les choses individuelles ne sont que des assemblages, sous des lois générales, de caractères généraux semble mettre en opposition la science et l'esthétique. Car comment peut-il y avoir beauté s'il n'y a plus de caractères individuels? Mais cette apparence est trompeuse. En effet la mineure joue dans le raisonnement un rôle à la fois esthétique et logique, car elle nous montre que les événements particuliers sont soumis à des lois et ne sont pas l'effet du hasard, elle constitue par conséquent le point de jonction du singulier et du général. Nous voyons par là que les lois ne sont pas quelque chose d'extérieur à la réalité, mais qu'elles constituent sa véritable nature, et cela nous amène à concevoir l'idéal suprême de la pensée sous la forme de la loi universelle où se trouve la source d'existence qui se développe dans le monde. Cette loi n'est pas seulement une conception idéale, mais le sujet même de la réalité, ce sujet impersonnel que nous affirmons dans le premier jugement. C'est ainsi que la nature ressemble à un organisme vivant. Nous sommes arrivés au seuil même de la *Métaphysique* dont la *Logique* n'est que la préparation.

IV

Nous avons analysé avec soin la première partie de la Logique de M. Lotze, nous attachant surtout à traduire et à conserver le mouvement logique de la pensée. La place nous manquerait pour continuer ce travail pour les deux dernières parties, moins originales d'ailleurs et partant moins intéressantes. Nous signalerons cependant dans la deuxième partie une note sur le *Calcul Logique* de Boole où se trouve discutée et jugée avec une grande justesse de vues la théorie de la *Quantification du prédicat*. M. Lotze est loin de marquer de l'enthousiasme pour ce que l'on nomme emphatiquement en Angleterre *la Nouvelle Analytique;* et après ce que nous avons dit plus haut qu'il n'admet d'équation qu'entre les termes de quantités et non entre ceux qui expriment des qualités, il n'était pas difficile de le supposer. Signalons encore un chapitre sur la probabilité et sur la question du nombre des votants dans les élections. La troisième partie renferme des chapitres intéressants sur le scepticisme, le monde des idées, sur les méthodes *à priori* et *à posteriori*, sur la signification réelle et idéale des actes logiques et enfin sur les vérités *à priori*. Ce dernier chapitre est d'une très haute importance pour l'intelligence du système de M. Lotze. L'auteur y montre que la loi d'identité est insuffisante pour fonder une connaissance quelle qu'elle soit et que dans la formation de toute connaissance se trouve une part d'activité synthétique.

Si maintenant le lecteur réclame de nous un jugement d'ensemble sur l'ouvrage que nous venons d'analyser en partie, nous dirons d'abord que parmi les idées les plus remarquables de M. Lotze il y en a qui sont nées et ont été imprimées en France en même temps qu'en Allemagne. Ceux qui ont lu la thèse de M. Lachelier *de Naturâ syllogismi* [1], ses *Leçons inédites de logique*, ou qui ont eu le bonheur de suivre son enseignement en ont reconnu quelques-unes. Ainsi l'impossibilité de réduire la logique aux équations mathématiques fait le fond de la thèse *de Naturâ syllogismi*, la théorie de la classification telle que l'expose M. Lotze se retrouve dans le *Cours inédit*, et nous trouvons des idées analogues exprimées dans la *Logique* publiée chez Masson par M. Liard. Ceci dit, non pour diminuer le mérite de M. Lotze qui ne doit rien à nos auteurs, mais pour revendiquer ce qui nous appartient. Nous regrettons à ce propos que l'attention de M. Lotze n'ait pas été attirée sur le très important article publié ici même en 1876 par M. Lachelier. Il y aurait

1. Paris, Ladrange, 1871.

trouvé peut-être matière à réflexions, et sa théorie des inférences immédiates et des figures du syllogisme aurait pu s'en ressentir. Peut-être aussi son chapitre sur la Définition eût-il gagné quelque chose à la lecture de la thèse de M. Liard sur les *Définitions géométriques et les définitions empiriques* [1].

Venant à l'ouvrage même, on ne saurait trop admirer la force de cohésion et la sûreté de raisonnement qui se montrent dans tout le système. La clarté même n'y manque pas, bien que notre analyse forcément succincte coure le risque de détruire cette qualité. Mais ce sont là qualités de pure forme. Que vaut le fond? Quelle est la position de M. Lotze dans le mouvement logique contemporain?

Toute la Logique de M. Lotze semble basée sur le principe d'identité, ou sur celui du tiers exclu, qui sont des expressions différentes de la loi disjonctive de la pensée. L'induction elle-même, nous l'avons vu, repose en dernière analyse sur le principe d'identité. Mais, d'un autre côté, M. Lotze n'admet ni la quantification du prédicat, ni la logique par équations, qui en est la conséquence. Il n'admet pas non plus que le syllogisme subsomptif, tel que l'a compris Aristote, puisse être exempté du reproche de cercle vicieux et cela, parce que dans ce syllogisme la conclusion est contenue dans les prémisses à la façon d'un cercle qui est contenu dans un autre, selon les symboles d'Euler. Et pourquoi M. Lotze fait-il ces reproches au syllogisme aristotélique? Parce qu'il est frappé, comme l'avait été Aristote lui-même dans les *derniers Analytiques*, du rôle que joue dans la syllogistique un principe bien plus vaste et bien plus fécond que celui de contradiction, le principe qui unit la condition à sa conséquence, le principe de raison. C'est parce qu'il est pénétré de la force de ce principe qu'il accorde dans la classification une importance aussi grande à la loi de la subordination des attributs; à la fin de la Logique, il semble même vouloir trouver dans ce principe la loi synthétique dernière qui forme, hiérarchise et domine tous les concepts et par eux le système entier de la science et de la métaphysique. Il y a donc une double tendance qui se partage l'ouvrage : tantôt c'est le principe d'identité qui semble le fondement du système et tantôt c'est le principe de raison. Dès les premières pages, le principe de raison semblait l'emporter lorsque M. Lotze ramenait le jugement catégorique au jugement hypothétique; mais, par la position d'une formule malencontreusement imitée des mathématiques, $A + B = C$, le jugement hypothétique a lui-même été ramené à un jugement disjonctif. C'est ici, croyons-nous, que se trouve le

1. Paris, Ladrange, 1873.

défaut logique du système et le lieu où naît la contradiction. En effet, M. Lotze pose arbitrairement la formule $A + B = C$, le signe $=$ signifie ici : *produit*; puis il interprète la formule selon l'usage vulgaire, $=$ signifie alors : égale. Le jugement de production, de condition, devient un simple jugement d'égalité, le principe de raison n'est plus qu'un cas du principe d'identité.

Nul cependant mieux que M. Lotze n'a marqué la différence essentielle de ces principes. Le premier domine la réalité, le dernier ne conditionne que la possibilité des choses. Celui-ci en un sens est plus vaste que celui-là, mais combien aussi il est moins riche et a moins de fécondité! Ainsi toutes les théories logiques de M. Lotze semblent osciller autour d'un double pivot. Tantôt c'est le principe de raison qui domine et alors nous voyons se former cette théorie si remarquable du jugement et de la classification, la réfutation du calcul logique, et le chapitre dernier sur les vérités *à priori*; tantôt c'est le principe d'identité et nous voyons alors l'induction se fonder sur ce principe même au risque de toutes les objections qu'il est facile de soulever.

C'est qu'en effet peut-être faut-il choisir pour fonder la Logique entre le principe de contradiction et la loi de raison suffisante. Si, dans le syllogisme, la conclusion ne fait que répéter les prémisses, comment éviter les reproches de Stuart Mill? Si la conclusion est plus vaste que les prémisses, comment justifier le syllogisme par le seul principe d'identité? Voilà la Logique enfermée dans un dilemme. On en sortira si l'on avoue résolument que la conclusion est autre que les prémisses, qu'elle en sort sans doute, mais qu'elle en diffère. Mais il faut alors reconnaître que le principe qui domine la syllogistique est un principe d'une toute autre portée que celui d'identité ou de contradiction. Hegel a ouvert les voies. C'est dans cette direction que l'on doit chercher une rénovation de la Logique et non dans les subtilités vides de la quantification du prédicat, du calcul logique et de la logique par substitution. On abandonnerait alors la syllogistique un peu étroite tirée des *premiers Analytiques* pour constituer une syllogistique plus large dont on pourrait trouver plus que le germe dans les *derniers Analytiques*. — M. Lotze a eu un sentiment très vif de cette situation de la Logique. Des parties entières de son système et de beaucoup les plus importantes sont orientées dans le sens que nous indiquons. Mais pour n'y avoir pas tourné toutes les autres, sa Logique ne peut être considérée comme un Organum définitif. Elle regarde sans doute vers l'avenir, mais reste encore trop engagée dans le passé, aussi ne marque-t-elle qu'une étape et n'est-elle qu'une transition. G. Fonsegrive.

REVUE GÉNÉRALE

TRAVAUX RÉCENTS SUR LA MORALE.

Martineau. *Types of ethical theories*, 2 vol. in-8. Oxford, Clarendon Press, 1885. — **Caird.** *The social philosophy and religion of Comte.* Glascow, James Maclehose and Sons, 1885. — **Sorley.** *Of the Ethics of naturalism*, 1 vol. in-8. W. Blackwood and Sons. Edinburgh and London, 1885.

I

Il est facile de s'apercevoir en lisant un certain nombre de volumes sur la morale que l'on ne s'entend pas encore, non pas seulement sur le fondement théorique de la morale, ni sur les préceptes, mais encore sur le domaine même de la morale et sur ce qui la concerne en particulier. Si la morale est un art ou une science, si tous les actes de l'homme relèvent d'elle, ou quelques-uns seulement, si elle implique nécessairement l'existence d'une volonté indéterminée, ou la conception d'un idéal, toutes ces questions sont discutées encore, et les solutions proposées varient beaucoup.

M. Martineau n'est pas de ceux que l'on accusera d'étendre outre mesure le domaine de la morale, il le restreint au contraire, le fait petit, et soumet le fait de la moralité à des conditions assez étroites pour qu'aux yeux de quelques philosophes, si cette morale était la seule possible, il n'y eût point de morale du tout. Mais on peut en trouver une autre, et même plusieurs. M. Martineau ne fait guère d'ailleurs dans ses théories générales que reproduire des doctrines connues, il expose et défend une morale intuitioniste qui ne diffère guère de la morale spiritualiste que nous connaissons. Mais il ne se borne pas à exposer son système, il en expose beaucoup d'autres aussi; son livre est à la fois dogmatique, critique et historique. Des deux volumes qui composent son ouvrage, le second seul est consacré dans sa première partie à l'énoncé de sa doctrine. Dans les autres parties, il examine différents types de morale qu'il partage en théories non psychologiques et théories psychologiques. Cette classification est faite d'après l'idée génératrice ou la méthode des diverses morales. « Si le point de départ est pris au dedans de l'individu, et si vous procédez à la lumière du sens intime pour interpréter ce qui est objectif, vous avez un système psychologique de morale. Renversez le procédé et vous avez un système non psychologique (*unpsychological*).

Il peut y en avoir de deux sortes, selon que vous commencerez par poser des entités réelles, éternelles, spirituelles, et que vous descendrez de là au monde de l'homme, ou que vous poserez seulement des phénomènes et des lois. Dans le premier cas, vous aurez un système métaphysique de morale; dans le second cas, un système physique. » Le premier volume de l'ouvrage de M. Martineau est consacré aux systèmes non psychologiques, représentés par les théories métaphysiques de Platon, Descartes, Malebranche, Spinoza et la théorie physique de Comte. Le tome II est consacré aux théories psychologiques qui se divisent elles-mêmes en deux branches, la branche idio-psychologique et la branche hétéro-psychologique. La dernière est caractérisée par le fait que l'on cherche à tirer la morale de phénomènes psychologiques qui ne sont pas proprement moraux, comme le plaisir ou la sympathie. Dans l'autre, au contraire, c'est la conscience morale elle-même que l'on consulte directement et qui est à la base de tout le système. C'est ici que se place la théorie de M. Martineau. Les systèmes étudiés comme hétéro-psychologiques sont outre ceux des utilitaires et des évolutionnistes hédonistes, ceux de Cudworth, Clarke, Price, Shaftesbury et Hutcheson.

Pour M. Martineau, la morale implique le libre arbitre : « ou le libre arbitre est un fait, ou le jugement moral est une illusion ». La moralité est une chose d'ordre intérieur et psychologique, les conséquences d'un acte ont sans doute leur importance pratique, mais ce qui détermine la qualité morale d'un acte, ce sont les causes et les tendances, que le libre arbitre a laissées agir. « L'existence morale n'est pas constituée par un organisme simple ou complexe et par des instincts déposés dans cet organisme... mais par la présence d'un sujet conscient, libre et réfléchi, pour qui l'organisme et les instincts sont des faits objectifs... » Une des conclusions de l'auteur est que « les objets de notre jugement moral sont d'abord les motifs intérieurs de nos actions conscientes, comme librement choisis, ou écartés, » et nous sommes rendus capables d'exercer ce jugement par une conscience inséparable de la présence simultanée de plusieurs motifs d'action qu'il y a entre eux un ordre de valeur relative qui nous oblige à choisir le meilleur et à repousser le pire. »

La morale de M. Martineau est donc simplement, dans ses lignes générales, la morale ordinaire de l'obligation. Comment se justifie cette obligation? Quelle raison avons-nous de nous fier à elle et de lui obéir? M. Martineau voit bien ces questions, mais il ne cherche pas à les résoudre. « Une théorie, dit-il dans sa préface, déduite comme celle qui est exposée dans les pages suivantes d'une pure interprétation de la conscience morale, est exposée à cette objection qu'elle dépend d'un acte de foi : elle tombe d'un coup pour celui qui se persuade que la conscience morale ne doit pas être crue. S'il ne peut accepter comme vraie son assurance intérieure du libre arbitre et d'une autorité divine, l'organisme complet des règles déduites tombe en ruines. »

L'autorité de la conscience ainsi admise : « tout ce qu'est l'autorité de la raison à l'égard du vrai, dit M. Martineau, l'autorité de la conscience l'est aussi à l'égard du juste et du bon », il s'agit de donner des règles générales de conduite. Au point de vue où l'auteur se place, la chose la plus importante était évidemment de dresser une hiérarchie morale des tendances. C'est ce qu'il a essayé de faire. « S'il est vrai, dit-il, que chaque jugement isolé de bien et de mal prononce qu'une impulsion est d'une plus grande valeur morale que celle qui lui fait concurrence, chaque impulsion doit à son tour avoir sa valeur relative déterminée par rapport aux autres; et, en rassemblant en un système les séries de décisions, nous devons nous trouver en possession d'une table d'obligation morale, disposée selon l'excellence propre de nos tendances. L'extrême complexité des combinaisons rend la tâche de dresser cette table incertaine et difficile. » Toutefois l'auteur ajoute : « Si le problème nous offre un aspect décourageant, c'est plutôt à cause de sa forme inaccoutumée que pour la difficulté de la matière. »

Avant d'essayer la classification des tendances primordiales de l'homme au point de vue moral et selon la valeur morale relative de chaque tendance, M. Martineau essaye d'en donner une classification psychologique. Il distingue ainsi deux classes dans les impulsions, les tendances qui sont les causes de nos actions : les tendances primaires et les tendances secondaires. « Partant du fait que l'homme est conscient avant d'être conscient de lui-même, et qu'il a dans les deux états des tendances actives, je commencerais par distinguer deux classes de principes tendant à nous faire agir : ceux qui nous poussent à la manière d'instincts irréfléchis.... et ceux qui surviennent à l'occasion de la connaissance de soi-même et de l'expérience et dans lesquels est présente la conception d'une fin qui satisfait quelque sentiment reconnu... »

Ces tendances primaires se divisent elles-mêmes en plusieurs classes : les penchants (appétits organiques, spontanéité animale), les passions (antipathie, crainte, colère), les affections (affections de parenté, de société, compassion), et les sentiments (étonnement, admiration et respect).

Les penchants sont surtout le résultat des tendances naturelles de l'organisme, le milieu ne joue qu'un rôle effacé dans leur production, il n'en est pas de même pour les passions. Les sentiments ont ceci de particulier qu'ils s'appliquent à des relations idéales. Les penchants nous entraînent simplement hors de nous, nous ne savons où, les passions éloignent de nous les choses ou les personnes qui nous déplaisent, les affections nous entraînent vers les personnes qui ont avec nous une certaine affinité, les sentiments enfin s'élèvent au-dessus de nous-mêmes, vers ce qui est plus haut que nous, que cela appartienne ou non à une personne.

Dans les tendances secondaires, nous retrouvons les mêmes classes de phénomènes, elles sont caractérisées par ce fait que l'objet de la

tendance n'est plus le même que dans le cas précédent, mais il est l'impression que l'objet fait éprouver à l'esprit, les tendances secondaires sont réfléchies, les objets sont désirés non pour eux-mêmes, mais à cause des sentiments qu'ils excitent en nous, et les vrais guides, qui ont été donnés pour nous faire sortir de nous-mêmes, sont perfidement corrompus pour nous ramener en nous, et nous y enfermer plus hermétiquement.

Les penchants secondaires sont l'amour du plaisir, de l'argent, du pouvoir. Les passions secondaires sont le mauvais vouloir, la tendance à être vindicatif ou soupçonneux. Les affections secondaires se résument dans la sentimentalité, les sentiments secondaires comprennent le désir de la culture de soi, l'esthéticisme et l'amour de la religion. Les sentiments secondaires comme les autres tendances du même groupe présentent ce caractère que l'on s'abandonne à eux pour les expériences qu'ils procurent. « Ils perdent par ce changement leur désintéressement et l'on a recours à eux comme à un exercice égoïste. » Ainsi, par exemple le goût pour la religion prend la place de l'amour de Dieu et du respect, quand ce n'est pas Dieu lui-même, mais les sentiments que nous avons pour lui qui sont présents à notre conscience.

Après avoir parlé des combinaisons que peuvent effectuer entre eux les différents motifs d'action, qu'il a passés en revue, et donné à ce propos une ingénieuse analyse de l'amour des louanges, l'auteur passe à la classification des tendances au point de vue moral. Toutes les tendances d'après lui peuvent avoir une valeur morale relative plus ou moins grande excepté trois qui sont définitivement mauvaises, ce sont les tendances secondaires, réfléchies au blâme, à la vengeance, et à la méfiance. M. Martineau examine ensuite assez longuement les rapports des tendances entre elles et le rang qui doit leur être assigné dans l'échelle morale des passions, il arrive à les classer définitivement dans l'ordre suivant, en commençant par les moins élevées :

Tendances inférieures. 1. Passions secondaires. (Disposition à la censure, à la vengeance, et au soupçon.)

2. Penchants organiques secondaires. (Amour du bien-être et plaisir des sens.)

3. Penchants organiques primaires. (Appétits.)

4. Penchant primaire animal. (Activité spontanée.)

5. Amour du gain. (Dérivé réfléchi de l'appétit.)

6. Affections secondaires. (Tendances affectueuses, sentiments de sympathie.)

7. Passions primaires. (Antipathie, crainte, ressentiment.)

8. Energie causale. (Amour du pouvoir. Ambition. Amour de la liberté.)

9. Sentiments secondaires. Désir de la culture intellectuelle.

10. Sentiments primaires d'étonnement et d'admiration.

11. Affections primaires, familiales et sociales. (Générosité et gratitude.)

12. Sentiment primaire de compassion.

13. Sentiment primaire de respect.

Tendances supérieures. Cette échelle des tendances a pour but, d'après l'auteur, de montrer quel est le devoir de l'agent moral dans le cas où il a à choisir entre deux d'entre elles, mais elle n'indique nullement la valeur comparative des différentes tendances dans la vie humaine, considérée comme formant un ensemble. Pour déterminer ceci, un autre facteur que la qualité doit être pris en considération, c'est la fréquence. M. Martineau examine encore d'autres questions secondaires, se rapportant au sujet de son étude, les conséquences de nos actions, les tendances composées, et la conscience que nous en avons, etc.; il formule ainsi sa définition du bien et du mal (Right and Wrong) dans les actions de l'homme : une action est bonne quand, malgré la concurrence d'une tendance inférieure, elle est déterminée par une tendance supérieure; elle est mauvaise quand, malgré la concurrence d'une tendance supérieure, elle est déterminée par une tendance inférieure.

Je n'essayerai pas ici de critiquer la théorie de M. Martineau, encore moins de la défendre. Comme je suis de ceux qui n'admettent pas le point de départ de l'auteur, une discussion serait forcément ou trop longue ou trop incomplète. D'ailleurs, quelque long qu'il soit, le livre dont j'ai résumé quelques parties, ne me paraît pas d'une importance capitale, et ce qui m'a paru le plus intéressant dans la partie dogmatique, la classification des tendances au point de vue de la psychologie et de la morale, me semble bien insuffisant encore.

II

On s'occupe peu en France de la philosophie sociale et de la religion de Comte en dehors de l'Église positiviste. L'abandon de Littré, l'exposition peu bienveillante et les critiques de Stuart Mill ont sans doute contribué à écarter les esprits des dernières productions du fondateur du positivisme. M. Caird, professeur à l'université de Glasgow, vient de réunir en un volume quelques articles publiés d'abord par la *Contemporary Review*, sous le titre : « The social philosophy and religion of Comte ». Tout en critiquant sévèrement les doctrines de Comte, M. Caird n'en professe pas moins une grande estime pour ce philosophe, qu'il rapproche à certains égards de Kant. Comme Kant, Auguste Comte est pour M. Caird une sorte d'intermédiaire entre le vieux monde et le nouveau, et cette situation le fait tomber dans l'inconséquence. « Comte, à la vérité, avait seulement une petite portion de cette puissance d'analyse spéculative qui caractérisait son grand prédécesseur, mais il avait beaucoup de sa ténacité de pensée et de son pouvoir de construire continuellement; il avait la même conviction de la haute importance de la morale, et la même détermination à subordonner toutes les études théoriques à la solution du problème moral. Aussi, en partie parce qu'il vivait à une époque postérieure et au milieu d'une société qui était dans les angoisses d'une révolution sociale, et en partie à

cause de l'ardeur et de la force de ses propres sympathies sociales, il nous a donné une sorte de connaissance des maux et des besoins de la société moderne que nous ne pouvions attendre de Kant, et qui jette une nouvelle lumière sur les spéculations éthiques des successeurs idéalistes de Kant. »

M. Caird s'attache dans le cours de son livre à montrer chez Comte ces contradictions qui résultent de sa position dans le temps et de certaines manières d'être de son esprit. « Le défaut de Comte, dit-il, est de n'être pas suffisamment métaphysicien, son analyse de sa propre pensée était imparfaite, et il était par suite l'instrument d'un mouvement de l'intelligence humaine de la signification duquel il n'eut jamais une conscience nette. Autrement, il aurait compris que son état positif n'était pas simplement une négation des états métaphysique et théologique qui le précédèrent et un retour au fait et à l'expérience, mais qu'il était essentiellement une nouvelle interprétation de l'expérience qui impliquait par conséquent une nouvelle forme de métaphysique et de théologie. » Et à d'autres endroits, l'auteur montre ou tâche de montrer une contradiction entre le point de départ individualiste de Comte et ses théories finales socialistes en un sens et opposées à l'individualisme de Rousseau. Il critique encore d'une manière intéressante les vues de Comte sur le développement de la métaphysique et de la science et d'autres points du positivisme à propos desquels je n'insisterai pas. Mais je voudrais citer une page de l'introduction dans laquelle M. Caird établit d'une manière claire la position philosophique de Comte, celle de ses disciples orthodoxes ou hétérodoxes et celle où il se place lui-même pour examiner le positivisme.

D'après M. Caird, ce qui distingue surtout Auguste Comte des penseurs modernes dont les idées générales concordent assez avec celles qu'il a défendues dans une grande partie au moins de son *premier* ouvrage, et qui appartiennent à ce qu'on a nommé le *positivisme* et l'agnosticisme, c'est que Comte ne s'en tient pas à la négation de la métaphysique et de la théologie, mais qu'il recommence les deux en leur donnant une nouvelle forme. Le grand intérêt de la philosophie de Comte, c'est la tentative qu'il fait pour donner une satisfaction nouvelle à ces besoins élevés de l'humanité que la religion et la métaphysique avaient été longtemps chargées d'apaiser et que l'agnosticisme refuse de reconnaître ou déclare impossibles à satisfaire. Dieu, le Dieu absolu a disparu, mais sa place a été prise par l'Humanité conçue comme un grand être qui soutient et contrôle la vie de l'homme individuel et dans lequel celui-ci trouve un suffisant objet pour sa dévotion.

Une brève esquisse du système de Comte suffit pour « montrer où est le nœud vital de la philosophie de Comte ». Il est dans l'idée d'une « synthèse subjective » d'un centre relatif du savoir. Cette idée pour les comtistes est *articulus stantis vel cadentis philosophiæ*. « Si ce principe central peut être défendu, sûrement, il importe peu au positivisme orthodoxe qu'un nombre quelconque des éléments subordonnés de la

doctrine de Comte doive être abandonné ou modifié. S'il faut l'abandonner, quelque nombreuses et importantes que puissent être les vérités séparées et les suggestions que l'on peut trouver dans chaque partie des ouvrages de Comte, sa philosophie, comme ensemble, doit être abandonnée aussi. D'après ce que j'ai lu des ouvrages des disciples zélés et clairvoyants de Comte, je suis disposé à penser qu'ils seraient prêts à accepter ce résultat. Maintenant la position de Comte a été généralement attaquée, si l'on peut s'exprimer ainsi, par derrière, c'est-à-dire par ceux dont les vues s'accordaient le plus avec sa première doctrine exposée dans la *Philosophie positive*, et qui le regardaient comme abandonnant le vrai positivisme, quand il admettait une synthèse philosophique ou religieuse, subjective ou objective, relative ou absolue. C'est ainsi qu'il fut attaqué par Littré, le plus éminent de ses disciples français, et c'est ainsi aussi qu'il fut critiqué par Mill et Lewes qui, sans être à proprement parler ses disciples, acceptaient beaucoup des principales idées de son premier ouvrage. S'il y a quelque nouveauté dans les critiques que contiennent les pages suivantes, c'est que ces critiques partent d'un point de vue opposé et cherchent à montrer que la vraie synthèse de la philosophie doit être aussi bien objective que subjective et qu'il ne peut y avoir une religion de l'humanité qui ne soit en même temps une religion de Dieu. Et cela veut dire qu'il est logiquement impossible de dépasser le positivisme purement individualiste, si l'on n'admet pas que l'intelligence de l'homme est ou suppose un principe universel de savoir. Les mêmes arguments, en fait, qui empêchent de séparer complètement un homme d'un autre homme, empêchent aussi de séparer complètement l'homme de la nature; car si l'humanité doit être considérée comme organiquement unie, il devient impossible de ne pas reconnaître dans la nature des relations essentielles avec l'homme qui fait d'elle, en quelque sorte, une partie du même organisme. »

III

M. Sorley a consacré un volume à l'examen et à la critique de la morale du naturalisme qu'il étudie sous toutes ses formes. Il passe d'abord en revue les formes individualistes de cette morale : l'égoïsme, l'utilitarisme, la théorie du sentiment moral; dans la deuxième partie vient l'appréciation de la morale évolutionniste qui tient une grande partie du volume, l'auteur termine son livre par quelques pages sur la base de la morale.

M. Sorley n'accepte aucune des formes de la morale naturaliste, il en montre les défauts dans des discussions nombreuses, minutieuses et par des arguments souvent fort justes. Ce n'est pas qu'il repousse absolument la théorie de l'évolution, mais il croit que le point de vue empirique auquel se placent généralement les partisans de cette doctrine les empêche de fonder une morale acceptable. Il arrive à cette

conclusion que l'évolution n'est point le fondement de la moralité, mais la manifestation du principe dont elle dépend. La moralité ne peut être expliquée par le moyen de son propre développement, sans référence à la conscience de soi qui rend ce développement possible. Quelque valeur que possèdent les renseignements que nous tirons de l'expérience relativement à l'évolution graduelle de la conduite, sa nature et sa fin peuvent être expliquées seulement à l'aide d'un principe qui dépasse l'expérience.

La théorie de M. Sorley ne nous paraît pas assez développée dans son volume pour qu'il y ait profit à l'examiner et à la soumettre à son tour à une critique rigoureuse. Je n'insisterai pas non plus sur les arguments qu'il donne contre la théorie de la morale hédoniste ou évolutionniste. Il serait long de les passer tous en revue, et quelques-uns sont bien connus, je me bornerai donc à signaler une très intéressante étude sur les rapports de l'hédonisme et de l'évolutionnisme, et une critique sévère des fins que peut offrir la théorie de l'évolution. M. Sorley insiste souvent sur le désaccord du bien général et du bien individuel, il en conclut que la morale naturaliste ne peut imposer à l'individu la recherche du bonheur général aux dépens de son propre intérêt. Cette raison qui n'est pas bien neuve est appuyée de considérations ingénieuses. M. Sorley conteste la valeur de l'évolution au point de vue de l'augmentation de la quantité des plaisirs, il fait remarquer que l'évolution de la société n'implique pas toujours un accroissement du bonheur de ses membres : « la nature de la production économique semble impliquer une opposition entre le progrès social et le bien-être des individus. »

Mais les évolutionnistes peuvent sans doute proposer à la morale une autre fin que le plaisir ou le bonheur. M. Sorley critique les différentes fins que l'on peut proposer en ce sens et en particulier celles que peuvent offrir les formules de M. Spencer. Il montre ou tâche de montrer que les buts concrets proposés par l'évolutionnisme, le bonheur ou l'accroissement de la vie ne peuvent se défendre, et que l'on en est réduit à des formules très vagues si l'on veut éviter les objections. « Que la conduite morale, dit il, se distingue par sa qualité d'être définie et cohérente, qu'elle soit dirigée vers un but déterminé et que les différentes actions qui la composent soient en harmonie les unes avec les autres, et forment les parties d'un tout, cela peut s'admettre, mais cela est au plus une description purement formelle de ce que signifie la moralité de la conduite. Dire que la conduite doit être un tout cohérent et doit tendre à une fin déterminée par des moyens appropriés, laisse sans solution la question de savoir quelle doit être cette fin ou quels sont les meilleurs moyens pour l'atteindre. » Ainsi la difficulté de concilier les fins individuelles et les fins sociales, l'impossibilité de l'interprétation *hédonistique* de l'évolution, et le fait que la théorie évolutionniste n'apporte pas un idéal moral indépendant, amènent M. Sorley à la conclusion que l'évolution considérée au point de vue de l'empirisme, si elle conduit à des résultats au point de vue scientifique, reste absolu-

ment impuissante en morale. Peut-être tous ses arguments ne sont-ils pas irréfutables; peut-être pourrait-on répondre, entre autres à celui que je viens de citer et qui concerne le caractère abstrait de la loi de l'évolution. Car il n'est pas absolument prouvé que l'on puisse donner autre chose qu'une loi morale très générale et très abstraite et que ce ne soit pas déjà un grand pas que de formuler une loi même très abstraite, si elle est en même temps très précise dans son abstraction, et si elle est d'ailleurs acceptable. De même, montrer que les fins individuelles et les fins sociales sont difficilement conciliables, ce n'est peut-être pas prouver à aucun point de vue que les fins sociales ne *doivent* pas être poursuivies aux dépens des fins individuelles, car une théorie peut proposer un idéal sans être capable de le faire réaliser, et si les hommes sont incapables de réaliser le bien et la fin morale, ce n'est pas sans doute cela qui empêchera le bien d'être le bien et la fin morale d'être une fin morale. Je sais bien qu'un prétendu axiome universellement accepté veut que le bien soit à la portée des facultés de l'homme, mais rien ne me prouve que cet axiome en soit bien un; et d'ailleurs je n'insiste pas sur ce point que je ne puis développer ici.

IV

Les divers ouvrages que nous venons de passer en revue ont pour caractère commun que leurs auteurs repoussent tous également la morale de l'école expérimentale. Nous retrouvons des tendances analogues dans un assez grand nombre d'ouvrages récemment parus, par exemple dans un livre de M. Galasso intitulé *Saggio di filosofia morale* [1] et dans la *Critique d'une morale sans obligation ni sanction*, par M. H. Lauret [2]. On peut citer encore dans le même ordre d'idées l'ouvrage de M. Royce, *Religious philosophy*, que j'ai analysé dans un précédent numéro de la *Revue*, et celui de M. Beaussire dont il a été rendu compte dans le numéro de février dernier. Si nous nous rappelons les objections soulevées contre la morale de l'utilité et de l'évolution par M. Guyau et M. Fouillée qui ne sont pourtant pas des adversaires de l'évolutionnisme et de la philosophie expérimentale, il paraîtra clairement, à mon avis, que l'application à la morale des procédés de la science n'a pas encore été couronnée d'un succès bien vif, soit que les anciennes théories aient conservé plus de force sur le terrain de la morale, soit que l'entreprise de constituer une morale scientifique soit impossible, soit qu'elle ait été mal engagée.

Au reste, la question est difficile non seulement à résoudre, mais aussi à poser. Morale scientifique, morale fondée sur l'expérience, morale reposant sur des principes à priori, ces expressions désignent

1. L. Galasso, *Saggio di filosofia morale. Parte I, Del Bene,* 1 vol. in-12. Napoli, 1885.

2. H. Lauret, *Critique d'une morale sans obligation ni sanction* (*Réponse à M. Guyau*). Neufchâteau, 1885.

en somme des choses qui ne s'excluent peut-être pas complètement. L'expérience n'est pas une chose bien aisée à définir, surtout dans ses rapports avec les principes à priori. La science aussi peut prêter à équivoque. Si l'on prend le mot de science dans le sens qu'il a quand on parle des sciences naturelles, il est sûr que ce qu'on appelle en général la morale ne peut devenir aucunement une science. La collection et la classification de tous les actes des hommes sauvages et civilisés, de tous les systèmes de morale, de toutes les institutions ne nous diraient pas plus ce que c'est que de bien agir, que la collection et la classification de leurs idées ne nous diraient ce que c'est que de bien raisonner. Il faut élargir le sens du mot science et comprendre sous ce mot, non seulement les sciences du réel, mais aussi les sciences de l'idéal. Par le mot science nous entendrons alors un système de faits et de lois. La science du réel nous donne les lois des rapports des phénomènes de l'expérience, les sciences de l'idéal nous donnent les conditions générales de certains phénomènes que nous supposons exister. La physiologie est une science du réel en ce qu'elle nous révèle les lois de l'agencement des phénomènes biologiques, tels que l'expérience les constate, la thérapeutique, l'hygiène sont des sciences idéales en ce qu'elles supposent un idéal, l'homme en santé parfaite, et qu'elles recherchent les conditions nécessaires pour conserver ou conquérir cet idéal, et les lois que doivent présenter les phénomènes dans les divers cas de cette recherche ou dans le cas de ce maintien.

On voit que la morale sort forcément du domaine de l'expérience, et on ne comprend guère comment elle pourrait ne pas en sortir, sans se confondre avec la psychologie ou la sociologie. Les lois de la morale ne sont pas plus des lois qui sont l'expression abstraite de phénomènes réels que les lois inscrites dans les codes. Les lois des sciences réelles sont tirées des phénomènes qui préexistent sinon aux lois, du moins à la découverte des lois ; dans le domaine des sciences idéales, c'est bien souvent le contraire qui se passe, c'est la loi qu'on trouve d'abord, et les phénomènes réels peuvent ensuite s'y conformer ou ne pas s'y conformer.

Le moyen de vérifier une théorie sur la morale ne peut être par conséquent de la vérifier par l'expérience, comme l'on justifie une théorie sur la physique ou la psychologie. Ce n'est pas à dire pourtant que l'expérience ne joue aucun rôle, soit dans la construction, soit dans la vérification d'une doctrine morale. Son rôle est considérable, au contraire.

Chercher un idéal en effet, c'est chercher dans la classe d'objets dont on veut obtenir le modèle, la qualité ou les qualités essentielles, celles qui constituent la nature même de l'objet, dans ce qu'elle a de plus caractéristique, c'est ensuite chercher les moyens de donner à ces qualités leur maximum de force et d'harmonie, et déterminer de quelle manière doivent être groupées les qualités secondaires pour qu'il en soit ainsi. Quel que soit l'objet ou la personne que l'on examine, on voit que certaines qualités en lui sont secondaires et relativement peu importantes, ainsi certaines pendules ont des formes arrondies ou rec-

tangulaires — il est évident que ce n'est pas là une qualité essentielle d'une bonne pendule, l'important est qu'elle marque l'heure, de même un général peut faire des vers, mais il peut aussi s'en passer : faire des vers n'est pas un devoir pour lui, l'essentiel est qu'il commande bien ses troupes. Des qualités essentielles que nous révèlent le but, la nature, les conditions d'existence des êtres et des choses, dérivent d'autres qualités qui sont soit la conséquence nécessaire, soit la condition des premières. Et lorsqu'il doit y avoir dans un être ou dans une chose plusieurs caractères principaux, ce qui arrive assez souvent, chacun de ces caractères en entraîne logiquement avec lui plusieurs autres. Et ces différents systèmes sont plus ou moins capables de s'harmoniser et de s'unir dans une unité supérieure. Quand cette synthèse est impossible, c'est que l'objet appartient à un genre dont l'idéal est contradictoire, ce qui le classe immédiatement dans un genre inférieur. Un instrument de musique par exemple doit avoir comme première condition la justesse des sons, d'ailleurs, il doit ne pas présenter des difficultés trop considérables à l'artiste. Dans le piano, la seconde qualité fait sacrifier la première, le système du tempérament, un certain nombre d'intervalles. Il est difficile de concilier ces deux propriétés ensemble et avec les autres qualités qu'on réclame du piano, la propriété de donner à la fois un assez grand nombre de notes, d'être manié par une seule personne, etc. De même, des conflits éclatent à chaque instant entre les divers devoirs de l'homme. Les sentiments égoïstes, les sentiments de famille, le patriotisme, l'instinct du devoir, tout cela se brouille souvent et l'idéal vrai n'est pas toujours facile à déterminer. Si un médecin est père de famille, et si sa famille n'a d'autres moyens de vivre que les revenus de sa profession, comme père, il doit se conserver aux siens autant que possible, mais comme médecin il peut être obligé de s'exposer. Qu'il s'agisse d'un piano, d'un homme, d'un chien, ou d'une exploitation de chemin de fer, le problème est toujours le même, il s'agit de déterminer des caractères essentiels, d'en faire un système idéal qui les harmonise autant que possible entre eux et avec les caractères secondaires qu'ils entraînent logiquement. C'est là la recherche de l'idéal. Le mot a été employé souvent en un sens un peu particulier, on n'a guère compris comme idéal que l'idéal le plus élevé que nous connaissions, celui de l'homme, mais le même procédé conduit à trouver pour chaque chose et pour chaque animal, de même pour chaque homme et pour l'homme en général un idéal particulier plus ou moins réalisé. Cet idéal trouvé, sa réalisation devient le devoir.

La recherche de l'idéal me paraît donc une chose parfaitement positive par la méthode, et dans certains cas cette recherche ne paraît nullement condamnée à ne pas aboutir. Il est clair que l'expérience doit y jouer le principal rôle, car on ne voit guère ce qui pourrait sans l'expérience nous révéler les caractères principaux et essentiels des objets. C'est l'expérience qui nous montre les conditions d'existence et la nature des choses, il n'y a donc qu'elle qui puisse nous aider aussi à

trouver les matériaux qui composeront l'idéal. En ce sens, la méthode expérimentale — au sens large du mot — doit s'appliquer strictement à la morale. Les documents divers sur l'homme en général et sur les hommes en particulier doivent servir à dégager les caractères essentiels qu'il importe de reconnaître et à montrer aussi les caractères secondaires qu'impliquent le premier et les conséquences des uns ou des autres. Les principes ou les commandements de la morale ne peuvent évidemment avoir une valeur quelconque que par rapport, soit à une expérience passée et réelle, soit à une expérience future et possible. Si la morale nous donne un précepte, cela implique la réalité constatée par l'expérience de toute une série de lois psychologiques ou sociales. L'ordre de ne pas mentir, par exemple, n'aurait aucune raison d'être, si les conditions psychologiques et les conséquences psychologiques et sociales du mensonge n'étaient pas reconnues comme généralement incompatibles avec les qualités essentielles qui peuvent donner la durée et l'harmonie aux individus et à la société.

Ainsi d'un côté, nous trouvons que l'expérience seule ne peut rien en morale; de l'autre côté, nous devons reconnaître qu'on ne peut se passer d'elle et qu'elle seule indique la marche à suivre et les moyens à employer. Il n'y a là aucune contradiction. Les matériaux que l'homme met en œuvre pour construire son système de lois idéales qui forment la morale sont en effet donnés par l'expérience, ou induits d'après l'expérience, mais l'ordre que l'homme y met, la loi nouvelle elle-même n'est pas au moins de la même manière, donnée par l'expérience. Elle est un des modes d'action de l'esprit humain. Que ce soit l'expérience qui ait amené l'esprit humain à être ce qu'il est maintenant, c'est là une théorie qui peut se défendre, mais dont l'importance me paraît plus considérable au point de vue de la psychologie qu'au point de vue de la morale. C'est dans les propriétés de l'organisme, ou ce qui est *la même* chose, dans les facultés de l'âme que l'on trouve la base et *le* fondement de la loi morale; c'est parce que l'homme est capable d'organiser les expériences, parce qu'il est un appareil de synthèse qu'il se fait un système idéal de conduite. Les conditions de notre existence nous imposent à un degré très variable la loi de moralité; que ces conditions soient innées ou acquises, cela ne change pas beaucoup notre conception de la morale. A mon avis, elles sont probablement acquises, mais je pense, contrairement à la plupart des philosophes qui ont adopté cette opinion, qu'on ne peut dériver la moralité ni des expériences d'utilité, ni de la sympathie, ni des conditions sociales. La tendance au bien paraît, en un sens, inhérente à tout organisme, car un organisme ne peut se maintenir que par la coordination des organes, et par conséquent offre toujours à quelque degré la réalisation de la loi formelle du bien. On peut arriver ainsi à une doctrine qui, sans réconcilier l'empirisme et l'apriorisme, tient compte de ce qu'il y a de juste dans chacune de ces deux doctrines ainsi que dans celles qui tâchent de les concilier.

Fr. Paulhan.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Paul Mougeolle. — LES PROBLÈMES DE L'HISTOIRE (Reinwald, 1886), in-8°. Paris.

M. Mougeolle, déjà connu par un ouvrage dont nous avons rendu compte, la *Statique des civilisations*, a un mérite rare que nous nous plaisons d'abord à lui reconnaître : il désoriente souvent son lecteur, mais il ne l'ennuie jamais. C'est une preuve de modestie, ce me semble, chez un philosophe; car il faut avoir une bien haute opinion de ses idées pour se croire le droit de les présenter sous une forme insipide. Cela dit, il m'en coûte d'ajouter qu'il a infiniment plus de liberté que d'ordre dans l'esprit, et peut-être même plus d'indiscipline que de liberté. Par exemple, le titre de son nouveau livre, les *Problèmes de l'Histoire*, est fort bien choisi, car les questions y abondent beaucoup plus que les solutions. Grand admirateur de Montesquieu, il ne lui emprunte pas seulement sa théorie des climats, en la rajeunissant, mais encore son allure d'esprit-frelon, aussi voltigeant qu'incisif, sa légèreté pénétrante, très française d'ailleurs. Il ne paraît pas s'être préoccupé le moins du monde de se poser cette question préliminaire et capitale : en quoi consiste le caractère social d'un fait? Il a aussi complètement oublié d'esquisser même la moindre classification des faits sociaux. De là ses digressions à chaque instant hors de son sujet. Sa table pourtant donnait l'idée d'un ouvrage assez bien ordonné : première partie, les faits ou la matière du drame; deuxième partie, les hommes ou les acteurs du drame; troisième partie, le milieu (entendez le milieu physique, la nature extérieure) ou *l'auteur* du drame. Voilà qui est clair. Mais, en premier lieu, que nous apprend-on au sujet des faits sociaux séparés de leurs agents et de leur cause soi-disant supérieure? On prétend formuler les lois qui règlent : 1° la relation de ces faits entre eux; 2° leur relation avec le temps; 3° leur relation avec l'espace. Sur le premier point, on nous enseigne qu'il doit y avoir *équivalence pleine et entière* entre les faits sociaux qualifiés causes et les faits sociaux qualifiés effets; sur le second, que les faits sociaux forment une série non pas circulaire, mais progressive, et que ce progrès consiste en une différenciation croissante; sur le troisième, que la civilisation va des terres hautes aux terres basses dans le sens

de l'altitude, et des latitudes équatoriales aux régions polaires. Tout cela est contestable ou connu; mais, pour voir à quel point sont vagues et insuffisants ces résultats où nous conduit le point de vue général de l'auteur, imaginons qu'un naturaliste se propose de résoudre les *problèmes de l'histoire naturelle* en procédant de la sorte. Il nous dirait que les faits vitaux ont des rapports constants, mais sans préciser lesquels, et qu'ils sont équivalents quand ils s'engendrent, mais sans définir cette équivalence, si ce n'est en expliquant que les faits dont il s'agit doivent être d'une importance égale. Il ajouterait que les types vont se différenciant, sans distinguer les différentes voies de cette différenciation indéterminée. Il terminerait en nous apprenant que la coloration des animaux et des plantes devient de plus en plus terne et pauvre à mesure qu'on s'avance de l'équateur aux pôles ou des vallées au faîte des monts... Certes, je ne veux pas nier l'influence modificatrice de l'altitude ou de la latitude sur les espèces organiques, mais il est certain qu'elle est secondaire et qu'avant tout elle suppose la *formation* de celles-ci en vertu de causes à découvrir. Ces causes, nous le savons, ne peuvent être que des variations individuelles apparues spontanément, et propagées par l'hérédité, soit qu'on juge celles-ci assez fortes du premier coup pour former de nouveaux types, cas exceptionnels de tératologie ou d'hybridité par hasard fécondes, soit qu'avec Darwin on les croie légères, mais accumulées peu à peu, *sélectivement*, par la répétition héréditaire qui en même temps les propage. En somme, c'est à des accidents individuels que le darwinisme lui-même a recours pour expliquer les progrès de la vie. Cet exemple aurait pu rendre M. Mougeolle moins sévère à l'égard des historiens et des philosophes du passé, de Voltaire après Pascal, qui attribuent une réelle importance aux accidents historiques. Il est choqué de la disproportion apparente entre la grandeur des résultats et la petitesse des causes; mais ne sait-il pas, ce mathématicien, que le fini trouve sa raison d'être *dans* l'infinitésimal? Quoi de plus invraisemblable *a priori* que d'imputer au transport d'un ou deux animalcules la destruction de tous nos vignobles français, ou à l'importation de quelques microbes une épidémie européenne? Pourtant cela n'est pas douteux, et si l'on songe que le microbe ou l'insecte en question a pour essence de se multiplier par génération, on cesse de trouver la chose étrange. Et de même, si l'on m'accorde que la nature d'un fait social est de se répandre par imitation, on ne repoussera plus comme absurde l'explication des grands faits historiques, transformations religieuses, politiques, morales, linguistiques, par la multiplication d'un petit fait en partie fortuit et, à l'origine, inaperçu. Ce que je concède à l'auteur, c'est que le rôle prêté ici aux rois, aux prophètes, aux hommes d'État, a été singulièrement exagéré; mais il est loin de faire aux inventeurs, souvent obscurs, je le reconnais, leur part légitime. Il semble croire les grandes découvertes ou inventions presque fatales à leur date, sans se demander si, quand elles le sont, cela ne tient pas à des découvertes ou

inventions antérieures qui ne l'étaient pas ou ne l'étaient pas toutes. Il se plaît à énumérer celles qui ont surgi presque à la fois dans l'esprit de deux ou même de trois penseurs indépendants : le Nouveau Monde découvert par Colomb et Cabot, le calcul infinitésimal imaginé par Newton et Leibniz, la sélection naturelle formulée par Darwin et Wallace, etc. Mais, si de tels hommes n'étaient pas nés, est-il certain que leurs idées de génie auraient lui à des cerveaux moindres? La singularité accidentelle, s'il en fut, et précisément à cause de cela, remarquée et signalée, c'est le fait de ces coïncidences, d'ailleurs très rares. L'erreur du point de vue de M. Mougeolle éclate à propos des inventions artistiques et littéraires. Michel-Ange le gêne, c'est visible; aussi le déprécie-t-il tant qu'il peut, au point d'en faire un simple « entrepreneur de travaux publics » ainsi que Phidias. Le respect humain l'a seul empêché d'ajouter que Victor Hugo était le directeur d'une usine de vers et de prose, le régisseur de la fabrique romantique. Combien Sainte-Beuve était plus près de la vérité quand il disait en sens contraire et excellemment : « Le génie est un roi qui crée son peuple. » Conçoit-on bien ce que serait la poésie contemporaine sans Victor Hugo? Conçoit-on mieux ce qu'aurait été le peuple arabe sans Mahomet, le peuple hébreu sans Moïse, et peut-être même la civilisation gréco-romaine, notre Europe, sans Miltiade? Vraiment, il est difficile d'exagérer l'importance du coup d'œil, de l'éclair de génie militaire sur un champ de bataille, et l'importance d'une bataille en histoire. On nous dit qu'il est urgent de démocratiser l'histoire pour la mettre à la mode. Mais cette prétendue « histoire démocratique » qui consiste à faire honneur aux masses prises en bloc des initiatives progressistes, est une vraie rétrogradation scientifique. Appliqué à la biologie, ce point de vue nous conduirait à admettre, avec Agassiz, que, dès l'origine, les chênes ont été des forêts, les moutons des troupeaux, les abeilles des essaims, les hommes des peuples. Le point de vue inverse est celui qui prévaut partout, regardé unanimement comme la plus heureuse des innovations. En science sociale aussi, il doit prévaloir; et l'on aura alors, non pas une histoire aristocratique, mais une histoire vraie et positive, car ce qu'il y a de capital, ce n'est pas le grand homme, mais la grande idée qui peut souvent se loger dans un petit homme.

Je louerais volontiers M. Mougeolle de sa sévérité pour la théorie qui explique les faits sociaux par l'idée de race, s'il n'avait pour but de substituer à cette hypothèse une explication bien moins acceptable encore, celle des climats, ou, en un terme plus compréhensif, du milieu. Mais, s'il énonce souvent celle-ci, il ne la démontre guère. Parfois même, il la critique aussi. Par exemple, il avoue que le climat chaud ou froid a peu d'influence sur la voluptuosité des divers peuples, et que l'intensité de ce caractère tient au degré de leur civilisation. D'où il suit que, puisque la civilisation, d'après lui, va en progressant vers le nord, les régions polaires sont destinées à devenir la Cythère de l'avenir. Et,

de fait, la salacité des Esquimaux est notoire. A propos de cette considération thermique, je ferai remarquer que, si le transport des civilisations de l'équateur au pôle signifie la recherche de températures de moins en moins chaudes par la civilisation en progrès, on doit s'étonner de la voir descendre en même temps des hauts plateaux aux vallées basses (phénomène d'ailleurs nullement général), c'est-à-dire se diriger vers des lieux de plus en plus chauds. La *loi de la latitude*, si on lui donne cette signification toute physique, toute conforme à la théorie du milieu, serait donc contradictoire à la *loi de l'altitude*. La vérité est que la première, comme je crois l'avoir montré ici même (en janvier dernier), n'a rien de constant ni de général et n'exprime que la combinaison momentanée d'une vraie loi sociologique, celle de la tendance des inventions civilisatrices à se propager indéfiniment dans tous les sens, avec certaines circonstances géographiques ou historiques données. Quant à la seconde, elle n'est pas plus exacte. Sans doute je sais bien que, dans l'antiquité, on a vu les villes fortes, perchées sur les hauteurs, s'écouler peu à peu et se rebâtir au pied de leurs coteaux, à mesure que l'aisance et la sécurité s'établissaient : dans l'ouvrage de M. Lenormand sur la grande Grèce, on en voit de jolis exemples. Je sais aussi que ce fait s'est répété dans les temps modernes : sous chacun de nos châteaux forts un village ou une ville va se déployant. Mais d'abord est-il vrai que la civilisation ait débuté sur les hauts lieux? Point du tout, pas même en Amérique, où les plateaux des Incas et des Aztèques ont reçu la lumière d'en bas; et, dans l'ancien monde, c'est à l'embouchure des grands fleuves qu'ont fleuri les premières cités. L'ascension vers les sites élevés a dû être un fait subséquent. D'ailleurs, peu importe. Ce qui est certain, c'est que la descente et aussi bien l'ascension dont il s'agit ont été subordonnées à certaines inventions, notamment militaires, qui ont rendu parfois les lieux élevés plus sûrs, ou à certaines autres inventions, notamment maritimes, commerciales et industrielles, qui ont rendu les sites bas plus avantageux. Longtemps les armes de jet, telles qu'on les connaissait, ont prêté aux citadelles escarpées une supériorité indiscutable. A présent, les perfectionnements des armes à feu donnent l'avantage aux places fortes en rase campagne. Mais il suffit d'une invention nouvelle pour contraindre les forteresses à regrimper sur les rochers. Qui aurait dit, il y a quelques années, que l'invention des torpilles mobiles ferait perdre aux grands cuirassés les neuf dixièmes de leur valeur?

S'il était vrai que le milieu, comme l'affirme M. Mougeolle, eût fait les races humaines, on devrait lui attribuer la totalité de l'influence qu'on divise habituellement entre ces races et lui. En somme, cet écrivain pense que le milieu doit être réputé cause de la race, parce que la race n'est qu'une adaptation physique de l'homme à son milieu, et cause de la civilisation, parce que la civilisation n'est que l'adaptation sociale de l'homme à son milieu encore et toujours. Mais il faudrait bien s'entendre une bonne fois sur ce mot d'*adaptation* qui s'adapte à tout

si commodément sans en être plus explicatif pour cela. L'adaptation physique de l'homme à son milieu, qu'est-ce que cela, au fond, si ce n'est l'ensemble des *ingéniosités organiques*, des modifications heureuses trouvées par les êtres vivants et qui ont permis à un individu d'abord, puis à une famille héritière de son aptitude, de résister victorieusement aux forces délétères du milieu en question, et d'y prospérer malgré ces obstacles? *Lutter contre*, voilà d'ordinaire ce que signifie *s'adapter à*. L'adaptation sociale de l'homme à son milieu, est-ce autre chose? Non. Par nos maisons bien closes et bien chauffées, par nos vêtements, par notre nourriture, par l'ensemble des ingéniosités sociales qui constituent notre industrie et notre agriculture, nous luttons contre les intempéries, le froid, la pluie, les ténèbres de la nuit, les sécheresses et les disettes partielles, en un mot contre tous les dangers de mort ou de rechute dans la barbarie que nous rencontrons dans la nature ambiante. Nous nous adaptons industriellement à elle comme le bouclier s'adapte à la flèche ennemie. Il s'agit non de nous conformer à elle, mais, s'il se peut, de la réformer, et, son obstacle une fois dompté, de la transformer en moyen propre à servir nos fins, nos fins qui n'ont pas leur principe en elle, mais en nous, nos besoins artistiques ou théoriques dont la satisfaction exquise et fugace, délicieuse et capricieuse, est le libre emploi du milieu par l'homme, non de l'homme par le milieu. Or, l'homme social est-il constitué essentiellement par ces fins positives, qui consistent à atteindre de hautes sources de joies originales et factices, ou par ces fins négatives qui ont pour objet la suppression de douleurs naturelles? Définirons-nous négativement la civilisation l'ensemble des forces qui résistent à la barbarie ou à la nature, comme Bichat a défini négativement la vie l'ensemble des forces qui résistent à la mort?

Si j'avais le temps, j'analyserais ici cette idée de cause qui est si mal entendue en histoire et ailleurs. On voit, par ce qui précède, que je suis porté à identifier le rapport de causalité avec celui de répétition et que je ne me borne pas, comme M. Mougeolle, à chercher l'équivalence, mais que je prétends découvrir une ressemblance précise entre le phénomène réputé cause et le phénomène réputé effet. Je crois que la vraie cause d'une onde physique, c'est l'onde précédente, que la vraie cause d'un être vivant, c'est son générateur, que la vraie cause d'une action sociale quelconque, parole, rite, service, etc., c'est l'action dont elle est la copie consciente ou inconsciente. Je maintiens qu'entendue autrement l'idée de cause perd toute clarté, et doit être bannie des sciences exactes. Si l'on identifie la causalité avec l'adaptation, comme M. Mougeolle, ou avec le rapport de condition à conditionné, comme tout le monde, il se trouve que la soi-disant cause agit soit à titre d'obstacle, soit à titre de moyen, mais, dans l'un et l'autre cas, par suite de la préexistence d'une fin, d'une volonté, tout au moins d'une impulsion interne et propre, véritable cause à coup sûr; et, quand on parvient à résoudre la difficulté de comprendre comment cet obstacle peut para-

lyser et ce moyen éveiller ou stimuler l'action de cette cause profonde, née par répétition d'une cause pareille et antérieure, cette action se montre toujours plus efficace qu'on ne l'avait cru. J'allume avec une allumette un bec de gaz devant un écran poli; devant cet écran, la lumière renforcée est plus vive, derrière il y a obscurité. La cause de cette obscurité et de ce renforcement lumineux, dira-t-on, c'est l'écran; mais cette obscurité n'est qu'un non-effet, et ce renforcement lumineux n'est que la rétrogradation du rayon réfléchi, effet de la première vibration lumineuse émanée du bec de gaz et seule vraie cause d'après moi. L'effet produit, le rayonnement, est resté le même nonobstant l'écran; et si celui-ci a agi, c'est par la rencontre des vibrations moléculaires qui le constituent avec les ondes de l'éther vibrant. Ces deux causes se sont fait obstacle sans d'ailleurs s'empêcher d'agir; et il faut ajouter que, si les atomes éthérés ont propagé la vibration communiquée par le phosphore frotté de l'allumette et lui ont servi de moyen, non d'obstacle, c'est qu'eux-mêmes vibraient comme les molécules de l'écran, mais d'une autre manière. Ici tout se résout en causalités-répétitions, parce que tout s'éclaircit. Quant à savoir pourquoi, telles vibrations lumineuses frappant notre nerf optique, la sensation d'une couleur se produit en nous, le dise qui pourra. Ici rien n'est clair, aussi la causalité-condition a-t-elle beau jeu pour se retrancher. Mais, heureusement, il n'en est pas de même en histoire. Par exemple, une excellente condition de développement pour le christianisme nouveau-né a été l'unité politique du monde méditerranéen régi par Rome. Se croira-t-on autorisé par là à dire que l'empire romain est la cause ou l'une des causes de la propagation chrétienne? Mais la cause de la propagation chrétienne, nous le savons à n'en pas douter, c'est l'intensité de foi et d'espérance posthumes suggérées par le Christ à ses disciples, puis à leurs néophytes et à tous les fidèles imitateurs de Jésus ou de ses imitateurs, *comme* la cause des conquêtes de Rome et de l'empire romain a *été le patriotisme* vivace des premiers citoyens romains, traditionnellement et fidèlement transmis à leur postérité pendant des siècles avec toutes les superstitions, toutes les institutions et tous les préjugés de leurs aïeux. Je vois là deux causes, deux grandes causes, dont les effets ont fini par se rencontrer et par donner lieu, ici comme ailleurs, à ce rapport des conditions aux conditionnés, dont le mystère a été fatal au progrès de toutes les sciences.

Revenant à M. Mougeolle, je conclus que son livre n'en est peut-être pas un, mais que ce recueil de notes est intéressant et donne beaucoup à réfléchir.

G. Tarde.

George Croom Robertson. Hobbes, 1 vol. in-8°. William Blackwood and Sons, Edinburgh and London, 1886.

La collection des *Philosophical Classics for English Readers*, publiée

sous la direction de William Knight, professeur de philosophie à l'université de Saint-André, vient de s'enrichir d'un nouveau volume qui ne le cède en rien aux meilleurs de ceux qui ont déjà paru. M. G. C. Robertson, le directeur du *Mind*, a pu consulter les manuscrits de Hobbes que possède le duc de Devonshire; il a mis à profit tous les travaux de quelque importance qui ont été faits sur la philosophie de Hobbes depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours. Il a utilisé avec soin tous ces matériaux et nous a donné une œuvre fort bien composée, et d'une lecture très facile.

L'ouvrage comprend 10 chapitres : I. *La jeunesse, Oxford* (*1588-1608*); II. *Le scholar* (*1608-28*); III. *Le philosophe* (*1628-37*); IV. *Les projets philosophiques* (*1637*); V. *La révolution* (*1637-51*); VI. *Le système;* VII. *Les discussions* (*1651-78*); VIII. *Les dernières années* (*1658-79*); IX. *Anti-Hobbes;* X. *L'influence.*

M. Robertson a donné une grande place à la vie de Hobbes et aux événements auxquels il s'est trouvé mêlé, car pour Hobbes plus que pour tout autre philosophe, on y trouve la clef qui permet d'interpréter sa pensée. Nous essayerons d'indiquer brièvement quelques-uns des points sur lesquels il nous a fourni les renseignements les plus intéressants.

Thomas Hobbes, né prématurément le 5 avril 1588, à la suite de la panique causée par l'invincible Armada, fut mis à l'école dès l'âge de quatre ans. A six, il apprenait le latin et le grec; sous la direction de Robert Latimer, il fit de tels progrès qu'avant l'âge de quatorze ans il était en état de traduire, en vers latins iambiques, la *Médée* d'Euripide. A quinze ans, il alla à Oxford; il y passa cinq ans avant de prendre le diplôme de bachelier. Il y régnait alors un grand désordre, et Hobbes semble en avoir conservé longtemps un fort mauvais souvenir qui explique ses accusations violentes contre le système universitaire. Il prit peu de goût à la logique et à la physique de ses maîtres : ses attaques contre la scolastique montrent qu'il la connaissait assez peu. Il ne semble pas non plus qu'il se soit mis alors à penser par lui-même, comme le fit Descartes à la Flèche.

Les vingt années qui suivent constituent une période à part dans la vie de Hobbes. Il accompagna sur le continent le fils ainé de William Cavendish. Il vit la France, l'Allemagne et l'Italie. Les découvertes récentes de Képler et de Galilée ne paraissent pas avoir produit sur lui une impression bien vive : il trouva partout la scolastique abandonnée, excepté par les universités et les jésuites, la philosophie traitée légèrement et souvent confondue avec la scolastique. Il adopta les opinions dominantes, et, de retour en Angleterre, il se tourna du côté de l'érudition. Il lut, dans les loisirs que lui laissait sa situation de secrétaire, les poètes et les historiens classiques; il étudia leurs commentateurs; il s'appliqua à acquérir en latin un style clair et facile, en adaptant les mots aux pensées. Il ne semble pas qu'il lut Platon et Aristote; mais il eut, parmi les historiens, une préférence marquée pour Thucydide.

Il en donna une traduction à l'âge de quarante ans : à côté du *scholar*, nous trouvons déjà dans la préface un homme qu'intéressent les questions politiques. Il connut Bacon, dont il mit en latin quelques-unes des œuvres, mais il ne semble ni qu'il soit devenu son disciple, ni qu'il se soit proposé, comme l'affirme Kuno Fischer, de compléter son œuvre en faisant pour le monde moral ce que Bacon avait fait pour le monde physique. Il connut aussi Herbert, créé baron de Cherbury en 1631, qui publiait en 1624 son livre *de Veritate;* si Herbert est le fondateur de la critique rationaliste en religion, Hobbes doit être considéré comme son successeur immédiat, quoiqu'ils partent l'un et l'autre de points de vue différents. Il eut aussi pour amis Ben Johnson et sir Robert Ayton, auxquels il soumit, avant l'impression, sa traduction de Thucydide.

En 1628 mourut son maître et ami. En 1629, il accompagna sur le continent le fils de sir Gervase Clifton. Il séjourna dix-huit mois à Paris, où Richelieu travaillait à rendre absolue l'autorité royale. Appelé en 1631 à faire l'éducation du fils de son ancien maître, Hobbes essaya d'en faire *un bon chrétien, un bon sujet, un bon fils.* Il se lia avec les membres du parti politique qui se groupait en 1633 autour de lord Falkland. En 1634, il est à Paris avec son élève; en avril 1636 il est à Florence; il est de nouveau à Paris vers le milieu de 1636.

C'est alors qu'il commence à être compté parmi les philosophes. Il nous raconte lui-même, et Aubrey nous donne sur ce sujet des détails plus précis, qu'il n'avait pas, avant l'âge de quarante ans, donné son attention à la géométrie. Ouvrant un jour par hasard les Éléments d'Euclide, il tomba sur la quarante-septième proposition du premier livre : « Par Dieu, dit-il, cela est impossible! » Il lut la démonstration et toutes les propositions auxquelles l'auteur renvoyait. Il fut convaincu et prit goût à la géométrie, préférant toutefois la manière dont on y raisonne à la matière qu'on y traite. A son troisième voyage, un autre sujet s'empare de son esprit : nuit et jour il s'occupe du mouvement dans la nature. Peut-être faut-il reporter à son second voyage ses réflexions sur la nature de la sensation, qui lui furent suggérées à la suite d'une conversation où l'on s'était demandé, sans y répondre d'une manière satisfaisante, ce qu'il convenait d'entendre par la sensation. En tout cas, il était bien préparé, dans son troisième voyage, à apprécier les découvertes scientifiques. Il vit Galilée en 1636 et conçut l'admiration la plus vive pour l'homme qui avait « *le premier ouvert les voies à une philosophie naturelle de l'univers.* » Il entra en relations avec Bérigard, un des disciples les plus distingués de Galilée. Mais c'est surtout à Paris que sa pensée et ses recherches prirent une direction caractéristique. Après ses relations avec le père Mersenne, il passa définitivement, à près de cinquante ans, dans les rangs des philosophes. Il regagna l'Angleterre, la tête remplie de projets philosophiques, l'année même où Descartes donnait le *Discours de la Méthode.*

Descartes s'était occupé d'abord de comprendre la relation de la

nature à l'esprit : Hobbes, plongé dans des considérations objectives, est un philosophe surtout à cause de la portée de ses vues scientifiques et de sa tendance à donner aux hommes des règles de conduite. Le monde, considéré au point de vue des phénomènes, est formé, selon Hobbes, de corps *naturels* (inanimés ou animés) et de corps *politiques*, agrégats organiques composés d'hommes vivants. Pour expliquer tous les phénomènes naturels et sociaux, Hobbes devait donc traiter complètement ce qui peut être appelé indifféremment la Science ou la Philosophie : La philosophie naturelle, la philosophie morale, ou, selon sa manière de dire, la philosophie civile, sont pour lui, comme pour la plupart de ses prédécesseurs, les deux parties principales de l'étude à laquelle doit se livrer un seul et même penseur. Mais il se sépare d'Aristote et des scolastiques en ne reconnaissant d'autre voie d'investigation que celle dans laquelle étaient entrés les nouveaux physiciens. Il croit qu'il est nécessaire de discuter d'abord les conceptions les plus générales de la science, mais il se contente d'intituler *De Corpore* le traité où il examine ce qu'il appelle, après Aristote, la philosophie première et expose ses doctrines mathématiques et physiques. Le mot *Corps*, substitué au mot *Nature*, caractérise bien la pensée de Hobbes : le corps n'est pas opposé comme la nature à la société, mais il est le premier terme d'une série conduisant à la société ou à l'État. L'État ne doit pas être uniquement considéré sous sa forme actuelle comme un corps politique, mais plutôt dans son origine, comme le produit de l'intelligence humaine cherchant la satisfaction des besoins de l'homme. L'homme, dont la nature contient le fondement des institutions civiles, se distingue de tous les autres corps naturels ; il est intermédiaire entre la Nature et la Société. C'est de ce point de vue que Hobbes conçut le projet des trois traités systématiques *de Corpore, de Homine, de Cive*, qu'il se proposait de publier successivement. Aucun homme de cette époque ne s'est élevé à une telle explication scientifique et progressive, et il faut aller jusqu'à A. Comte et jusqu'aux autres penseurs de notre siècle pour trouver une conception aussi claire et aussi compréhensive. Hobbes se distingue ainsi tout à la fois des métaphysiciens et de l'école psychologique qui commence avec Locke. Il se tient à part dans son époque et dans son pays : il est ambitieux de construire un système bien lié dans toutes ses parties, mais il limite sa pensée au monde de l'expérience, et il se propose un but absolument pratique. Il ne se borne pas, comme Bacon, à faire des plans pour les autres, il construit lui-même un édifice d'après le plan qu'il s'est tracé.

Il est impossible de conjecturer ce qu'eût pu produire Hobbes dans ses années de vigueur intellectuelle si la Révolution n'était venue interrompre ses méditations et troubler l'ordre qu'il s'était proposé de suivre dans la construction de son œuvre.

Les événements qui se produisirent à partir de la condamnation de Hampden en 1637 l'amenèrent, en effet, à abandonner ses Études sur le corps et sur l'homme pour s'occuper de la partie politique de son sys-

tème. En 1640, il écrivit en anglais un petit traité pour défendre le pouvoir royal contre le Parlement. L'ouvrage ne fut pas imprimé, mais il en circula des copies; et Hobbes crut que sa vie eût été en danger si le Parlement n'avait été dissous. Il est à peu près certain que cet ouvrage était composé de deux parties qui formèrent en 1650 les deux volumes intitulés « *Human Nature* » et « *De Corpore Politico.* »

Dès son arrivée à Paris, où il se réfugia, Hobbes fut invité par Mersenne à lire les *Méditations* de Descartes, encore inédites, et à en donner son avis. Il se préoccupa moins de comprendre la pensée de l'auteur que de proposer, avec une grande assurance, ses vues sur les mêmes sujets. Descartes répliqua vivement et brièvement; il déclara qu'il n'avait pas trouvé une inférence correcte dans toutes ces objections. Hobbes fit en outre à la *Dioptrique* quelques objections que Descartes ne trouva pas meilleures, bien que le P. Mersenne ne l'eût pas averti qu'elles vinssent du même auteur.

Mais les nouvelles qu'il recevait d'Angleterre n'étaient pas de nature à le rassurer et à lui permettre de travailler à l'exposition de ses théories sur le Corps, qui devaient servir de fondement à son système. Il fit paraitre en 1642 le *de Cive* : sa politique ne paraît, pas plus que dans l'ouvrage précédent, avoir été dérivée des principes fondamentaux de sa philosophie; elle s'explique principalement par les dispositions personnelles de Hobbes, qui était timoré, égoïste, et n'avait pas la moindre sympathie pour les aspirations de son temps. Le livre excita l'attention : Descartes déclara que l'auteur était beaucoup plus habile en morale qu'en métaphysique et en physique.

Hobbes revint alors à ses recherches scientifiques et s'occupa spécialement d'optique. En 1644, il inséra, dans la Préface aux « *Ballistica* » de Mersenne, une exposition condensée qui reproduisait les points principaux de la doctrine scientifique développée en 1640; il donna de même dans un autre ouvrage de Mersenne un court *Tractatus Opticus.* Il fut choisi en 1645, avec Descartes, Roberval et Cavalieri, pour juger la discussion de Pell et de Longomontanus sur la quadrature du cercle. Il avait sans doute commencé à composer le *De Corpore*, quand le marquis de Newcastle et quelques autres fugitifs vinrent, après la défaite de l'armée royale à Naseby, chercher un refuge à Paris. Il se trouva de nouveau rejeté dans le tourbillon politique. Il écrivit en anglais un ouvrage qui pût être lu de tous; il y montrait la fin des troubles civils dans la constitution d'un pouvoir séculier, présidant à toute la vie humaine. Dès 1647, il publia une seconde édition du *de Cive*, augmentée de notes qui répondaient aux objections, et d'une préface où était indiquée la relation des idées qu'il y défendait avec l'ensemble de ses doctrines philosophiques. Il donna quelque temps des leçons de mathématiques au jeune prince de Galles. Il fut sur le point de mourir et refusa d'entrer en discussion avec le P. Mersenne, qui essayait de le convertir au catholicisme : « J'ai examiné longuement toutes ces choses, dit-il, et je n'ai pas maintenant l'esprit à de pareilles discussions. Vous

pouvez m'entretenir de choses plus intéressantes : quand avez-vous vu Gassendi? » En 1650, il fit paraitre en deux parties, intitulées « *Human Nature* » et « *De Corpore Politico* », l'ouvrage qu'il avait composé dès le début de la guerre civile. En 1651, il publia une traduction anglaise du *de Cive*. La même année paraissait le *Leviathan*, divisé en 4 parties; la première traite de l'homme, la seconde de l'origine de la société, considérée comme une entité distincte, produite cependant par l'art humain, ayant des organes, des fonctions vitales comme un être humain, soumise comme lui à la décadence et à la mort. La troisième partie traite d'une société chrétienne; elle contient une critique rationaliste des Écritures qui a pour objet de couper court aux prétentions des Églises catholique, anglicane ou presbytérienne. La quatrième partie traite du Royaume des ténèbres : les désordres civils viennent, dit-il, du désordre ecclésiastique; ils s'expliquent par les mauvaises interprétations de l'Écriture, par la survivance des superstitions païennes, par les erreurs de la philosophie ancienne. Dans la conclusion, Hobbes affirme le droit qu'a un sujet ordinaire de se tourner vers un pouvoir nouveau, capable de le protéger, lors même qu'il n'approuverait pas la manière dont ce pouvoir a pris naissance. Hobbes offrit au jeune roi, réfugié à Paris après la défaite de Worcester, une copie manuscrite et spécialement préparée pour lui de ce dernier ouvrage, ce qui démontre suffisamment l'erreur de ceux qui ont soutenu, après Clarendon, que le livre avait été écrit pour justifier l'usurpation de Cromwell. Mais l'ouvrage déplut aux membres exilés du clergé, et le jeune prince refusa, quelque temps après, d'admettre Hobbes en sa présence. Suspect au parti royaliste, qui l'accusait de déloyauté et d'athéisme, il se voyait exposé, à cause de ses attaques contre le catholicisme, aux attaques du clergé français. Il prit le parti de retourner en Angleterre; arrivé à Londres, il envoya sa soumission au Conseil d'État et on lui accorda immédiatement la permission de rester en Angleterre. En 1655, il publiait le *de Corpore*, qui peut être considéré comme le complément de son système philosophique. Ce qui distingue son œuvre, c'est, comme on l'a déjà dit, son caractère compréhensif (*comprehensiveness*). La logique, la philosophie première, la géométrie, la mécanique, la physique, la psychologie, la sociologie et la morale ont toutes leur place dans son système. Il a quelque chose à dire sur chacune d'elles et tout ce qu'il dit est parfaitement lié.

A partir de 1652 se placent les discussions de Hobbes avec Bramhall, contre lequel il publie en 1656 ses *Questions concernant la Liberté, la Nécessité et le Hasard;* avec Ward et Wallis, auxquels il répond en 1656 dans sa traduction anglaise du *de Corpore*, et réplique en 1657 dans un ouvrage spécial. En 1658 il publie le *de Homine*; en 1660 il fait, dans cinq Dialogues écrits en latin, une nouvelle critique des théories mathématiques de Wallis. Il écrit contre Boyle et les membres de la Société royale le *Dialogus physicus, sive de Natura Aeris*, auquel répondent Boyle et Wallis. Ce dernier l'accuse d'avoir composé le

Léviathan pour défendre Cromwell et d'avoir ainsi abandonné son roi dans la détresse. La réplique de Hobbes, publiée en 1662, fut telle que Wallis garda le silence. Mais la querelle continua sur les questions mathématiques et physiques jusqu'aux dernières années de la vie de Hobbes.

Cependant Hobbes était rentré en grâce auprès du roi et avait même obtenu une pension qui cessa bientôt, il est vrai, de lui être payée. Il se vit attaqué par tous ceux qui s'efforçaient de le rendre responsable, sous prétexte d'athéisme, de la conduite licencieuse du roi et de la cour. Il composa alors ses derniers ouvrages, assez remarquables, dit M. Robertson, pour un homme de son âge, sans toutefois les publier. Il s'amusa à écrire, âgé de quatre-vingt-quatre ans, son autobiographie en latin, il traduisit l'*Odyssée* et l'*Iliade*, et mourut en 1679.

Nous avons essayé de reproduire d'une manière bien incomplète ce que M. Robertson nous a fait connaître de la vie et des œuvres de Hobbes. On a souvent, et d'une manière bien inexacte, exposé et apprécié son système. On ne peut le comprendre qu'en le replaçant, comme l'a fait M. Robertson, au milieu des circonstances mêmes qui l'ont vu naître. Nous avons insisté sur cette partie de l'ouvrage de M. Robertson, parce qu'elle nous a semblé éminemment propre à éveiller l'attention de nos lecteurs et à leur donner le désir d'étudier l'ouvrage lui-même. La doctrine de Hobbes y est magistralement et fort exactement exposée; les protestations qu'ont fait naître ses doctrines y sont soigneusement indiquées; l'influence exercée par Hobbes, en Angleterre et ailleurs, y est étudiée avec beaucoup d'exactitude : l'auteur cite même la traduction par Destutt de Tracy de la « *Computatio sive Logica* » dont l'existence semble inconnue à la plupart des historiens français. Nous n'aurions qu'une réserve à faire, ou plutôt qu'une question à adresser à M. Robertson : elle porterait sur les *rapports* de Hobbes et de Gassendi. M. Robertson croit que Gassendi n'a exercé aucune influence sur Hobbes; il nous semble qu'on pourrait soutenir l'opinion contraire, mais il faudrait, pour le faire, entrer dans des détails qui nous mèneraient trop loin, et la question est d'ailleurs une des moins importantes de toutes celles qu'a abordées et traitées M. Robertson.

En résumé, M. Robertson nous a donné sur Hobbes un ouvrage qui nous semble définitif : les origines, la formation, le développement, l'influence de la doctrine, les luttes qu'elle a provoquées ont été exposés par lui avec une exactitude, une clarté et un talent remarquables. Nous en recommandons vivement la lecture à tous ceux qui veulent étudier une philosophie plus critiquée que connue, à ceux même qui ont lu le remarquable travail M. de Rémusat et entendu les leçons malheureusement inédites de M. Janet sur le philosophe anglais. Nous souhaitons enfin qu'un éditeur intelligent se décide à publier la traduction d'un ouvrage qui pourrait être lu avec plaisir et profit par

ceux qui s'intéressent aux questions philosophiques et sociales, comme par les philosophes de profession.

F. PICAVET.

Ray. A TEXT-BOOK OF DEDUCTIVE LOGIC. In-12, XVI-311 pages. Londres, Macmillan, 1886.

Nous nous contenterons de signaler ce livre qui ne fait que résumer, à l'usage des étudiants, les théories logiques classiques. L'auteur a eu à cœur de suivre surtout les anciens. Il a fait aussi une part aux nouveautés. Il se sert des cercles pour faire la théorie du syllogisme ; il admet les inférences immédiates, quatre figures, et en même temps il adopte les vues de Hamilton sur le postulat de la logique et la quantification du prédicat. Il discute les objections de Mill contre la valeur du syllogisme, introduit dans son ouvrage un chapitre intéressant sur la logique de la probabilité, et termine par un appendice sur diverses controverses récentes. Le livre est bien ordonné, clair, et renferme après les chapitres les plus importants un certain nombre d'exercices où les professeurs de philosophie pourront puiser de bons sujets de devoirs.

G. F.

J. Veitch. INSTITUTES OF LOGIC. 1 vol. in-8, IX-552 pages. Edimbourg et Londres. Blackwood, 1885.

L'ouvrage de M. Veitch n'est pas seulement un livre classique, un *text-book* de logique, il peut servir, comme le remarque l'auteur dans la courte note qui sert de préface, non seulement aux étudiants, mais à tous ceux qui veulent se mettre au courant des hautes questions qui s'agitent entre logiciens. Ils y trouveront un système de logique un peu étroit peut-être, mais un vrai système et qui se défend avec vigueur contre les objections des adversaires.

Un des premiers chapitres leur fournira une vue assez exacte de l'histoire de la logique. Nous regrettons cependant que l'auteur ait trop sacrifié à la nomenclature des écrivains et pas assez à l'histoire de la science. Sans doute les changements que la logique a subis depuis Aristote sont peu nombreux; cependant il s'en est produit quelques-uns et d'assez importants pour être notés et caractérisés même dans une brève notice. Quoi qu'il en soit, ce chapitre sera très utile aux jeunes logiciens, ne serait-ce que par ses indications bibliographiques. Tous les noms et tous les ouvrages n'y sont pas, mais il y a à peu près tout l'essentiel. Faisons cependant deux réserves : l'auteur n'attribue pas à Ramus autant d'importance qu'il en eut. Il y avait, au XVI[e] siècle, deux écoles de logique, la péripatéticienne et la nouvelle. Or, celle-ci recon-

naissait ouvertement Ramus pour son chef [1]. De plus, M. Veitch cite comme les principaux logiciens français contemporains MM. B. Saint-Hilaire, Franck, Vacherot, Tissot, Duhamel, Waddington, Duval-Jouve, Pellissier, Delbœuf, et ne parle ni de M. Lachelier, ni de M. Liard. Il n'y a donc pas que les Français qui ne se tiennent pas au courant de ce qui se fait à l'étranger.

La disposition typographique de l'ouvrage où les parties les plus difficiles et les moins essentielles sont imprimées en plus petits caractères servira aussi à guider les étudiants.

A quelle école maintenant appartient M. Veitch? A l'école de Hamilton, et ce sont les vues des *Lectures on Logic* qu'il expose, complète et défend. Nous trouvons par suite dans cet ouvrage beaucoup de critiques de la logique de Mill (surtout ch. XIII, p. 138-148). Les théories de Hamilton sur la quantification du prédicat et la syllogistique qui en est la suite sont adoptées comme complément des théories d'Aristote. On s'étonne de ne trouver aucune allusion aux théories *nouvelles* du jugement importées d'Allemagne, ni même au calcul logique de Boole, ou à la logique par substitution de M. Stanley-Jevons. Il y a là une lacune qu'explique peut-être le but élémentaire du livre. Malgré cela, cet ouvrage peut rendre des services et même remplacer avec avantage les *Lectures on Logic*. Il condense et enchaîne les théories de l'école de Hamilton et nous fait connaître les réponses de cette école aux critiques de l'empirisme. M. Veitch est un digne élève de son maître, ce n'est pas là un éloge de mince valeur.

G. FONSEGRIVE.

Will. Davidson. THE LOGIC OF DEFINITION EXPLAINED AND APPLIED. 1 vol. in-8, XXIV-353 pages. Londres, Grenn, 1885.

M. Davidson, en écrivant cet ouvrage sur la *Logique de la Définition*, a cédé à de légitimes préoccupations. Il a remarqué combien les discussions philosophiques, morales et même purement scientifiques, étaient rendues difficiles par le peu de précision et de consistance qu'offre le sens des mots qu'on emploie. La source des malentendus, par suite, de beaucoup d'erreurs et de discussions qui portent à faux, se trouve donc dans des définitions flottantes, incomplètes ou inexactes. Le remède à cet état de choses consistera donc à faire d'abord une théorie logique de la définition, puis à mettre en harmonie avec cette théorie la définition des mots dont le sens est le plus controversé dans les sciences et dans la philosophie. C'est tout le plan du livre de M. Davidson.

L'auteur commence par poser en principe qu'il est nécessaire de faire du langage une expression de la pensée aussi adéquate que possible.

1. Voy. sur ce point : *Præcognitorum logicorum tract.*, III, à Barth. Keckennarno. Hanovri, 1606. *Introd.* — *In P. Rami dialectica duos libros*, etc. Frederico Borrhiuso, Londres, 1535, — etc.

Or, cela ne peut se faire qu'à la condition de conserver aux mots un sens toujours identique. Mais on peut cependant être amené à abréger le sens des mots. On en a surtout le droit dans les sciences objectives, par exemple en botanique; les sciences subjectives laissent moins de liberté à l'écrivain. Il y a même des cas où l'emploi d'un mot nouveau est obligatoire; c'est, par exemple, quand il faut désigner une invention ou une découverte nouvelle. Mais, dans tous les cas, quand on a pris un mot dans un sens, on doit toujours le prendre dans le même sens, par suite ne pas changer sa définition.

Qu'est-ce donc que la définition? Elle répond à deux questions : 1° qu'est-ce que cette chose? 2° comment arrivons-nous à connaître cette chose? En d'autres termes, elle est à la fois un moyen et une fin, un *procés* et un *produit*. Regardée comme un procès, la définition peut être inductive ou déductive. La définition que l'auteur nomme « inductive » est celle que nous appelons en France « empirique »; et celle qu'il appelle « déductive », nous la nommons « géométrique », depuis la thèse de M. Liard [1] sur ce sujet. — Regardée comme un produit, la définition peut être obtenue de six façons : 1° par énonciation du genre et de la différence; 2° par division et analyse; 3° par négation; 4° par description; 5° par étymologie; 6° par similitude accompagnée d'exemples.

La définition ne peut s'appliquer à tout, et les logiciens ont reconnu qu'il y a au moins deux choses indéfinissables, le *summum genus*, l'être pur, et la *species infima*, l'individu. A quoi M. Davidson veut qu'on ajoute toutes les notions qui ont besoin d'une expérience immédiate pour être connues. Il nous permettra de lui demander ici si toutes ces notions ne sont pas précisément comprises dans les *species infimæ* des logiciens. — Après cet essai d'innovation l'auteur expose les lois d'une définition parfaite; une telle définition doit être : 1° précise et simple; 2° intelligible; 3° non tautologique, c'est-à-dire qu'on ne doit pas faire entrer dans la définition le mot à définir. Après ces considérations peu originales, comme on le voit, et quelques autres qui ne le sont pas plus sur la définition incomplète, l'auteur aborde la seconde partie de sa tâche.

Il émet d'abord un bon nombre de réflexions sensées sur les définitions des dictionnaires et, bien qu'il ne parle que des ouvrages anglais, nos lexicographes pouvaient prendre pour eux une bonne part de ses critiques et de ses conseils. Quand il reproche à ses compatriotes de ne tenir que bien peu de compte des lois logiques de la définition dans leurs dictionnaires, de répéter le mot à définir, de suivre un ordre arbitraire dans l'énumération des sens différents d'un même mot, est-ce que tout ce qu'il dit n'est pas applicable à la plupart des dictionnaires que nous connaissons? M. Davidson n'a pas moins raison quand il se plaint du mépris des règles de la définition dont font preuve

1. *Les définitions géométriques et les définitions empiriques*, in-8, Paris. Ladrange, 1873.

les auteurs de livres classiques. Ici encore, ce mépris n'existe-t-il que de l'autre côté de la Manche? Que le lecteur parcoure seulement une grammaire française et il verra les singulières définitions que se transmettent les grammairiens, ou un livre de physiologie et il verra quelles singulières métaphores servent à masquer l'ignorance de l'auteur.

Passant au vocabulaire philosophique, et examinant un certain nombre de termes tels que *conscience*, *idée*, *sujet-objet*, *bonheur*, *sympathie*, *intention*, *vertu*, *sensation*, *raison*, *vérité*, il n'a pas de peine à montrer la confusion qu'a produite et que devait fatalement produire l'absence de définitions exactes, précises et universellement adoptées. Ce chapitre est très intéressant, ainsi que les deux suivants, où l'auteur montre l'importance de la séparation des questions en philosophie et indique la manière dont, à son avis, devraient être posés les problèmes philosophiques. Le dernier chapitre du livre est consacré à la définition en biologie, puis viennent un appendice sur Boèce et un résumé du traité *de divisione* de cet auteur.

Par ce que nous avons dit le lecteur a pu juger des qualités et des lacunes du livre de M. Davidson. Il ne prétend point à l'originalité, il veut seulement rappeler à l'observation des lois logiques. Pour cela il montre par des exemples la confusion et les sophismes qui résultent de leur non-observation dans divers domaines de la pensée, dans les dictionnaires et les livres classiques, non moins qu'en philosophie et en biologie. L'auteur ne s'était sans doute pas proposé de relever toutes les fausses définitions; dans combien d'autres domaines n'aurait-il pas eu à en relever, dans la politique, le droit et même dans les mathématiques? Tel qu'il est, ce livre très intéressant, clair et agréable, pourra servir à montrer l'utilité de la logique. Nous ne pouvons que remercier M. Davidson de l'avoir écrit.

G. Fonsegrive.

Jimeno Agius : La criminalitad en España (*Revista de España*, oct. à déc. 1885).

Napoleone Colajanni. La delinquenza della Sicilia, e le sue cause (Palermo, 1885).

La criminalité espagnole et la criminalité sicilienne ne sont pas sans quelque similitude; et il me semble que leur étude, par les travaux récents de M. Jimeno Agius pour la première et de M. Napoleone Colajanni pour la seconde, est propre à confirmer le point de vue auquel je me suis souvent placé ici même, l'explication du délit par des raisons avant tout sociales.

I. — Occupons-nous d'abord de l'Espagne. Bien que la statistique criminelle de ce pays soit une fontaine intermittente et porte seulement sur les années 1843, 1859-60-61-62, 1883 et 84, les résultats en sont assez transparents. On dirait qu'à partir d'une certaine époque comprise dans

l'intervalle obscur de 1843 à 1859, il y a eu un *tournant* assez brusque de la délictuosité.

En effet, pour ne parler que des genres de crimes les plus importants, les crimes contre les personnes se chiffrent, en 1843, par 17,688 et les crimes contre les propriétés par 10,425, tandis que, dans les quatre années 1859-62, la moyenne annuelle est de 9,917 pour les premiers crimes et 20,741 pour les seconds. La violence paraît donc avoir beaucoup diminué et la cupidité avoir beaucoup grandi durant cette période. Et les chiffres ont ici d'autant plus de valeur que la population de la péninsule augmente vite : elle a monté de 12 millions en 1843 à 17 millions en 1883. Jusqu'ici, rien de surprenant : le mouvement signalé est l'effet ordinaire de la civilisation. Mais, à partir de 1859, nous constatons le mouvement inverse, phénomène à noter, malgré le relèvement de l'activité et de la prospérité espagnoles : les crimes contre les personnes ont un peu augmenté (10,647 en 1883; il est vrai qu'en 1884 on retombe à 9,187), et les délits contre les propriétés ont beaucoup baissé (11,962 en 1883, 9,599 en 1884). Pourtant, si l'on tient compte de l'accroissement de la population et de la baisse survenue en 1884, on verra que l'augmentation de la criminalité violente n'est qu'apparente par rapport à 1862 et s'échange en une réelle diminution relativement à 1843. Ce qui est vraiment digne de remarque et crée à nos voisins du Midi un privilège exceptionnel, c'est la baisse considérable des délits contre les propriétés, même depuis 1843, et surtout depuis 1862.

Au reste, depuis 1843, *sans interruption*, le chiffre total des crimes (*delitos*) de tout genre n'a cessé de descendre : en 1843, 38,620; en 1859, 37,414, etc.; en 1862, 35,940; en 1883, 27,249; en 1884, 22,923. Telle a été l'amélioration morale de l'Espagne pendant, que, chez nous, dans le dernier demi-siècle, la criminalité ou du moins la délictuosité s'élevait du simple au triple!

Il n'y a plus chez nos frères latins qu'une moyenne actuelle de 16 *delitos* annuels par 10,000 habitants, tandis qu'en France la moyenne des 40 années de 1840 à 1879 a été de 39 par 10,000 habitants. Actuellement elle doit être bien plus forte.

Pour ne pas trop prolonger notre humiliation, empressons-nous d'ajouter que, outre les *delitos*, qui sont principalement des crimes quoiqu'ils embrassent beaucoup de faits jugés chez nous correctionnellement, la statistique criminelle espagnole comprend les *faltas* et que les *faltas* sont, en majorité, de vrais délits, beaucoup plus que des contraventions. Or, de 1859 à 1862, les *faltas* se sont abaissées de 49,000 à 39,000 environ; mais, en 1883, elles se sont élevées à 59,000 et il y a une légère augmentation encore en 1884. Les *faltas* montent pendant que les *delitos* descendent. N'y aurait-il pas eu en Espagne pour rendre compte de cette anomalie superficielle quelque chose d'analogue à notre *correctionalisation*, c'est-à-dire une tendance judiciaire croissante à qualifier *falta* ce qui est légalement *delito?* Non, d'après des renseignements épistolaires que M. Agius a eu l'obligeance de me

fournir. Tout au plus y a-t-il eu chez eux un commencement de correctionalisation par voie légale, mais non sans une tendance inverse à la *criminalisation*. Si, d'une part, leur code récent, de 1877, a fait descendre dans la classe des *faltas* nombre de coups et blessures poursuivis auparavant comme *delitos*, d'autre part, en revanche, *tous les vols*, si minime que soit leur importance, sont devenus des *delitos* et jugés comme tels au grand criminel. Par suite, la baisse survenue sur les *delitos* contre la propriété est encore plus significative qu'elle ne paraît l'être à première vue et offre un contraste d'autant plus marqué avec l'accroissement prodigieux des délits français du même genre auxquels les *delitos* de cet ordre correspondent exactement. Mais il résulte de la même observation que l'augmentation relative aux *delitos* contre les personnes acquiert plus de gravité. — En somme, si l'on additionne année par année les *delitos* et les *faltas*, on trouve, pour 1859, 86,000 environ, et, pour 1883, 86,000 aussi : coïncidence accidentelle, mais d'où il résulte tout au moins que la criminalité péninsulaire n'a pas grandi, et même si l'on décompose les chiffres, et si l'on tient compte du progrès de la population, qu'elle s'est affaiblie sensiblement. La nôtre, en délits et crimes totalisés, s'est élevée, de 48,000 environ en 1835, à 150,000 environ en 1880. Nous rétrogradons pendant que nos voisins progressent. Il n'en est pas moins vrai que notre criminalité totale est encore de 43 délits ou crimes seulement, et celle de l'Espagne de 50 *delitos* ou *faltas*, par 10,000 habitants. Il est vrai que, parmi les *faltas*, figurent des faits qualifiés chez nous contraventions et passés sous silence comme insignifiants par les criminalistes. En détaillant, il est aussi permis de ne pas trop envier l'état social de ce pays, où les homicides et assassinats, qui étaient en moyenne annuelle de 1297 dans la période 1859-62, ont atteint le chiffre de 1457 en 1883. C'est plus de deux fois le nombre français des crimes de tout genre ayant occasionné la mort : j'ai compté qu'il était de 700 juste dans cette même année 1883.

La population de l'Espagne n'égalant pas la moitié de la population française, il s'ensuit que la criminalité violente de ce peuple trop exercé au maniement du couteau est le quadruple de la nôtre. Mais tout ce carnage a le plus souvent pour cause une fureur irréfléchie, plus vindicative qu'intéressée, et la preuve c'est qu'il entre seulement dans le chiffre de 1883, si élevé, 120 assassinats. Chez nous, la moyenne annuelle des assassinats, y compris les empoisonnements, de 1876 à 1880 (et il y a eu augmentation depuis), a été de 211. Eu égard à la différence des populations, les deux chiffres se valent à peu près. Enregistrons, en passant, le nombre des condamnations à mort qui, dans la période de 1859-62, variait entre 31 et 39, et qui a été de 44 en 1883. Si l'Espagnol n'est pas, par conséquent, beaucoup plus féroce que le Français, l'Espagnole, toujours d'après la statistique, pourrait bien être beaucoup plus sage que la Française, en dépit du climat et des romanciers. Les infanticides, en Espagne, sont tombés de 132 en 1859-62, à 54 en

1883; en France, ils ont monté de 102 en 1826, à 194 en 1880. En Espagne, de 1862 à 1883, les attentats aux mœurs et les corruptions de mineurs ont décru de 127 à 52, les adultères de 37 à 13; en France, de 1826 à 1880 les attentats à la pudeur sur les enfants (sans parler des autres crimes ou délits contre les mœurs) ont passé de 136 à 791, et les adultères, de 53 à 431. Évidemment, l'Espagne est un pays bien plus arriéré que nous; et, pour finir de le prouver, je dirai que la récidive y est stationnaire ou y affecte même un mouvement de décroissance. D'ailleurs, les récidivistes y représentent seulement *quatre centièmes* du nombre total des délinquants, tandis qu'en France ils en sont *la moitié* environ. Sérieusement, je persiste à croire que la proportion plus ou moins élevée de la récidive est un symptôme assez sûr de la civilisation plus ou moins avancée d'un peuple, et peut-être même de sa moralisation plus ou moins grande. La loi de ségrégation et le principe de la division des fonctions exigent absolument que le crime devienne de plus en plus une profession et tourne au monopole industriel, circonscrit et localisé, dans une société en progrès. Par malheur, il se localise et se monopolise aux foyers mêmes de la civilisation, dans les grandes villes. C'est ce que nous allons voir.

La distribution géographique de la criminalité espagnole par régions révèle un fait remarquable, qui a frappé M. Agius. Elle nous montre caractérisées par un égal degré et une semblable nature de moralité les divisions territoriales qui, réunies, recomposent chacun des anciens royaumes ou des anciennes grandes provinces longtemps régies par les mêmes institutions. Peut-on nier ici la prépondérance des causes d'ordre historique et social? — Il est vrai que les provinces du Nord se distinguent par leur moindre délictuosité en général, notamment contre les personnes. Cette dernière prévaut au contraire dans les provinces du Sud où s'affaiblit la proportion relative des délits contre les propriétés. Mais j'ai dit ailleurs que ce constraste habituel entre le Nord et le Midi, spécial à notre temps, avait un sens éminemment sociologique, nullement thermique. Son explication par des influences de climat est moins acceptable que partout à propos de l'Espagne, où la différence de l'altitude contre-balance si souvent celle de la latitude. Disons à l'honneur de la civilisation moderne que l'amoindrissement de la criminalité, et de la criminalité la plus dangereuse, soit en Espagne, soit en Sicile, est son œuvre à elle seule. Sur les 30 provinces du nord de l'Espagne, il y en a 22, des plus éclairées, qui donnent une proportion des délits contre les personnes inférieure à la moyenne. La civilisation est donc un bien, malgré l'agacement que ses panégyristes monotones peuvent causer; et si en France, en Allemagne et ailleurs, les chiffres semblent parfois témoigner contre elle, cela tient sans nul doute à l'influence pernicieuse des trop grandes villes qui viennent neutraliser en partie les excellents effets de la culture. En Espagne, les grands centres sont très clairsemés. On peut remarquer à ce sujet qu'il y a un rapport, mais un rapport double, entre le degré de densité d'une population et son degré de moralité.

Jusqu'à un certain point de densité (difficile à préciser, je l'avoue, et variable probablement d'après l'état des mœurs), il y a rapport direct, mais, passé ce point, rapport inverse. M. Agius exprime la chose en disant que « la moralité d'un pays est en raison directe de la densité de sa population et en raison inverse de l'agglomération de ses habitants. » Autant vaut dire, plus simplement, qu'ici comme ailleurs les deux extrêmes se touchent. La statistique espagnole nous fait voir effectivement que les populations les plus denses (dans ce pays où la densité générale est du reste très faible, à savoir de 33 habitants par kilomètre carré) sont les moins criminelles; mais elle nous montre aussi que les plus denses, quand elles renferment des grandes villes, telles que Grenade, Séville et Madrid, sont les plus criminelles. Les anciens voleurs de grands chemins s'embusquent aujourd'hui aussi facilement dans les foules de nos cités que jadis dans les bois. La densité de population est une condition de sécurité dans la mesure où elle permet aux hommes de se bien connaître sans se coudoyer, mais non quand elle leur permet de se coudoyer sans se connaître : encore une cause d'ordre social. — M. Agius observe aussi que les provinces du littoral, à deux ou trois exceptions près, présentent la moralité la plus grande. Ce sont les provinces, avec celles du Nord, les plus laborieuses et les plus éclairées. Cette immunité relative des régions maritimes est loin de se faire remarquer sur les cartes de la criminalité française dressées par M. Yvernès, surtout aux alentours de Bordeaux, de Nantes, du Havre, de Brest, de Marseille. Chez nous, ce sont les départements les moins lettrés des côtes, ainsi que de l'intérieur, qui tiennent le moindre rang sur l'échelle du crime et surtout du délit. En fait de crimes, non de délits, le Nord et le Pas-de-Calais font seuls, je crois, exception à cette règle générale. Mais, en Espagne, les grands ports et les grandes agglomérations sont rares, et cet élément perturbateur n'y vient point masquer l'influence salutaire du travail, des voyages, de l'émigration, de l'aisance, sur les populations riveraines de la Méditerranée ou de l'Océan. Or en ce qui concerne ces dernières notamment, à quoi tient leur activité de date assez récente comme leur prospérité, si ce n'est à des causes d'ordre social : à la découverte de l'Amérique qui leur a fourni un débouché, à l'invention des bateaux à vapeur, des chemins de fer, qui les a mises, comme en général toutes les provinces du Nord, en communication plus intime avec toute l'Europe plus civilisée par l'intermédiaire de la France? Supposez l'Amérique non découverte, la locomotive non inventée, la France à l'état barbare, il est probable que les populations espagnoles les plus industrieuses, les plus riches, les plus douces de mœurs, seraient au Midi, comme au temps de la domination arabe.

Au sujet de l'influence du sexe, du célibat et du mariage, notons qu'en Espagne la proportion des femmes criminelles va en diminuant et celle des hommes en augmentant (celle-ci était de 90 pour 100 en 1883; en France, elle est de 84 p. 100); qu'il y a, par an, 1 délit commis par 158 célibataires hommes et 1476 célibataires femmes, par 319 hommes

mariés et 6730 femmes mariées, par 395 veufs et 2226 veuves. Le célibat paraît donc être nuisible à la moralité chez les deux sexes, le mariage favorable; mais le veuvage paraît plus favorable encore que le mariage à la moralité des hommes (!), non à celle des femmes. Sauf le résultat paradoxal relatif au veuvage masculin, ces phénomènes se reproduisent dans les statistiques françaises. — Voyons l'influence de l'instruction. Dans la période 1859-62, il y a un condamné sur 381 hommes et 5550 femmes ne sachant ni lire ni écrire, et sur 369 hommes et 2446 femmes sachant lire et écrire. A moins qu'il n'y ait eu erreur dans les chiffres, je ne comprends pas que l'auteur vienne ensuite nous présenter ce résultat comme un témoignage en faveur du pouvoir moralisateur de l'instruction primaire. Evidemment, c'est le contraire. En tout cas, comme M. Agius le reconnaît, la statistique de 1883 est on ne peut plus fâcheuse pour ceux qui s'obstineraient à défendre cette thèse surannée. En effet, on trouve, cette année-là, 1 condamné sur 721 habitants illettrés (des deux sexes) et sur 461 sachant lire et écrire. On ne saurait donc attribuer en rien à l'instruction primaire la diminution de la criminalité espagnole dans les années antérieures. Par exemple, on a le droit de s'étonner que le changement opéré dans la proportion relative des divers genres de délit en 1883 soit précisément le contraire de celui qu'on aurait pu prévoir par suite du progrès des connaissances. Les délits qui ont augmenté relativement, pendant que les autres baissaient, ce sont, avons-nous dit, les délits contre les personnes. Qui plus est, à l'accomplissement de ceux-ci, les illettrés ont pris une part beaucoup moins grande que dans la période précédente. Parmi les condamnés pour assassinat, en 1883, 64 savaient lire et écrire, 67 non. Les premiers font presque la *moitié* du tout; or la proportion des illettrés dans la population totale de l'Espagne est des *deux tiers*. Est-ce à dire que les lettrés, ou, si l'on aime mieux, les *alphabétaires*, soient moins voleurs par compensation? Attendez : 1 condamné pour vol sur 6453 habitants lettrés, et sur 8283 illettrés. La proportion des premiers est toujours bien supérieure à ce qu'elle devrait être, à moralité égale. Je ne veux point certes abuser de ces données numériques pour en extraire des conséquences rétrogrades. Mais il s'en dégage au moins cette vérité : le dégrossissement intellectuel pur et simple n'est point moralisateur, il permet seulement à l'individu de puiser dans son petit savoir les ressources propres à satisfaire et à déployer ses inclinations naturelles, héréditaires ou traditionnelles. L'instruction primaire le fait tomber du côté où il penche : si un peuple est d'un tempérament astucieux, avide, elle y multiplie les vols; libertin, les attentats aux mœurs; frondeur, les rébellions et les émeutes; sombre et passionné enfin, fier et cruel tel que le peuple espagnol, les homicides.

Un mot sur la justice espagnole : son état ne nous semble pas des plus brillants encore, bien que l'auteur nous vante les progrès de son zèle. Les procédures y traînent fort, si j'en juge par la durée des détentions préventives. 72 pour 100 seulement sont inférieures à 6 mois; chez

nous, 89 pour 100 sont de moins de trois mois. Et, après ces longueurs. les tribunaux de nos voisins comptent 52 pour 100, parfois 72 pour 100 d'acquittements!

II. — Passons à la Sicile. M. Colajanni, qui vient de publier une instructive brochure sur la criminalité de cette île, sa patrie, est déjà connu par son livre sur *il Socialismo*. Avec un socialiste éclairé et modéré tel que lui, un sociologiste n'a pas de peine à s'accorder au moins sur un point fondamental : la prédominance des causes sociales du délit. A ceux qui expliquent ce triste phénomène par le climat et la race, il répond : « Le climat et la race ne sont pas devenus fort différents de ce qu'ils étaient dans l'antiquité et au moyen âge, à Syracuse, à Rome, dans la Grande Grèce, à Florence, à Venise. Le climat et la race étaient à peu près les mêmes au moyen âge qu'aujourd'hui, en Angleterre, en France, en Suisse. Pourtant, aujourd'hui, le privilège de la plus grande criminalité appartient à l'Italie; alors, il appartenait à ces autres États, qui ont eu, eux aussi, leurs célèbres brigandages, la Jacquerie en France, l'anabaptisme en Suisse et en Allemagne, les troubles de Wat-Tyler en Angleterre. » Dans un article (janvier 1885), j'ai développé la même idée, et je me félicite de cette rencontre. Ajoutons que le climat et la race n'ont pas changé en Sicile où de 21 homicides annuels par 100 000 habitants, en 1864, on est arrivé en 1872-77 à 14 seulement, sans parler des nouveaux progrès survenus depuis; ni en Corse, où les meurtres, de 65 par 10000 habitants il y a trente ans, sont tombés à 13. — En déplorant l'intensité, malgré tout, de la criminalité sicilienne, qui, au troisième rang de la criminalité des provinces italiennes en 1882, a passé maintenant au premier rang et s'est ainsi élevée relativement si, absolument, elle a beaucoup baissé, M. Colajanni fait remarquer que cette prééminence ne se restreint pas aux crimes de sang, mais s'étend encore aux crimes contre les propriétés, en dépit de la fameuse inversion entre ces deux genres de crimes imaginée par les distributeurs géographiques du délit Les districts de Palerme, de Catanzaro, de Cagliari, tous les ans brillent autant par les premiers crimes que par les autres. D'autre part, dans le nord de la péninsule, le minimum est atteint pour toute espèce de délit, notamment en Vénétie. — Nous remarquerons que, sous ce rapport, la Corse diffère étrangement de la Sicile : le minimum pour les crimes contre les propriétés y coïncide avec le maximum des crimes contre les personnes. A quoi tient cette différence? A une cause sociale : le socialisme agraire qui sévit en Sicile avec une violence inconnue en Corse, par suite de raisons historiques. La division de la propriété restée féodale y jure avec la brusque modernisation opérée depuis 1860, et l'anarchie chronique sous le gouvernement impopulaire des Bourbons étrangers y a provoqué la naissance ou favorisé le développement de la *Maffia*, société de secours mutuels soit des malandrins contre les honnêtes gens, soit des honnêtes gens contre les voleurs et les assassins : je ne prétends pas trancher la question. La misère rurale y est extrême, et les rapports très tendus entre les diverses classes de la

société. — Mais le mal que, d'après l'auteur, aurait fait à la Sicile la maison de Bourbon, sera-t-il donné à la maison de Savoie, ou, pour mieux dire, à la collection de besoins nouveaux et d'idées nouvelles, dont elle s'est faite l'introductrice, de le réparer? Peut-être. En tout cas, à mesure que l'Italie se modernise, la criminalité s'y nivelle, elle baisse par suite en Sicile, comme des causes analogues l'ont fait baisser non seulement en Corse, mais sous une latitude tout autre et à une époque plus ancienne, en Écosse où, à la belle époque des clans, la vendetta faisait autant de victimes que dans le midi de l'Italie, malgré le contraste de climats et l'éloignement des races. D'où je conclurai sans crainte : puisque des causes simplement sociales, routes, police, chemins de fer, éclairage au gaz, télégraphe, imprimerie, propagande religieuse ou scientifique, ont suffi à faire abaisser dans les pays dont il s'agit leur criminalité réputée endémique et constitutionnelle, cela prouve que des causes sociales, inverses mais semblables, ont pu et dû suffire à l'élever jadis au niveau d'où elle est en train de descendre. *Naturam morborum ostendunt remedia.*

Mais, parmi les causes sociales, est-il vrai que celles d'ordre économique jouent le premier et principal rôle, qu'elles soient la *causa causarum*, comme l'affirme M. Colajanni? Lui accorderons-nous que « richesse publique soit publique moralité »? Non. Ce ne sont pas des besoins et des intérêts seulement, mais des principes et des convictions qui mènent la vie, qui mènent l'histoire. Il y a plus de logique encore que de calcul dans les faits humains ; et si important que soit le côté économique des sociétés, il se subordonne à leur côté religieux, philosophique, juridique, politique, linguistique même, théorique en un mot. C'est la raison raisonnante des classes aisées du XVIIIe siècle, ce n'est pas la misère navrante du peuple de l'ancien régime, qui a préparé la Révolution française. C'est le catéchisme jacobin, ce n'est pas la détresse financière, ni la famine, ni la guerre même avec l'Europe, qui l'a fait marcher droit devant elle sur le corps de tous ses acteurs. Demandez à M. Taine, l'historien criminaliste (c'est là son originalité), je ne dis pas si c'est au climat et à la race, mais si c'est à la surexcitation fanatique des cerveaux ou à l'excès de la faim qu'il faut attribuer la floraison subite des crimes accomplis durant la Révolution. — A M. Lombroso qui explique la haute criminalité sicilienne par l'élément sémitique de la population, M. Colajanni objecte avec raison que le peuple sémite par excellence, Israël, est le moins criminel de tous les peuples. Mais à lui-même je demanderai : cette moralité hébraïque, la main sur la conscience, à quoi l'attribuez-vous : à la profonde foi religieuse des juifs, reposoir séculaire de leur âme, ou à leur richesse, à leur bien-être, à leur bonheur? N'oubliez pas que de tout temps, même au nôtre où ils sont persécutés encore, ils ont été, malgré leur or, les plus malheureux des hommes. — Restons en Sicile, si l'on veut. J'y apprends que Villari, dans ses *Lettere meridionale*, a été frappé de constater à la fois, dans les environs de Palerme, dans la Concha d'Oro, une aisance, une prospérité

relative en même temps qu'une fréquence exceptionnelle de délits. Comment riposte notre auteur à ce coup droit? Il invoque des considérations politiques, qui n'ont rien d'économique assurément. Il nous dit, par exemple : « Là où la distance entre les diverses classes sociales est à son minimum, *quoique le bien-être économique ne soit pas grand,* les conditions morales sont excellentes. » Pourquoi? Parce que ce nivellement a donné satisfaction à un besoin supérieur et dominant, né de ce qui est la religion populaire de ce temps, le dogme de l'égalité. Il nous dit ailleurs que les parties des Romagnes où il y a le plus de socialistes sont aussi celles où l'on compte le moins de crimes. Soit; mais cela prouve simplement, je pense, que les socialistes italiens sont des hommes de conviction. — Et cette fièvre d'unité patriotique qui a saisi toutes les âmes italiennes depuis 1848 et a reçu aussi l'éclatante satisfaction que l'on sait, cette passion haute, intellectuelle, dont le triomphe n'est pas pour rien dans l'assainissement moral des parties les plus barbares de l'Italie, direz-vous qu'elle était de nature économique, qu'elle avait pour principe ou pour but l'intérêt matériel? Hélas! on ne s'enrichit guère à s'annexer des territoires, voire même à rassembler ses propres membres dispersés; mais on y gagne le plaisir de sentir s'étendre, à travers les dialectes et les préjugés refoulés, le domaine de sa langue et de son savoir et l'espoir d'atteindre, enfin, par delà tous les maux présents, par delà des révolutions et des guerres sans nombre, ce bien suprême supérieur à tous les trésors, ce bien qui doit avoir un prix inestimable à coup sûr s'il vaut ce qu'il coûte de sang et de larmes : l'unanimité future ou plutôt rêvée.

G. Tarde.

Dans sa dernière séance, la *Société de psychologie physiologique* a élu son bureau pour sa deuxième année : M. Charcot, *président*, MM. P. Janet et Th. Ribot, vice-présidents, M. Ch. Richet, secrétaire général, MM. P. Marie et P. Richer, secrétaires, M. Ferrari, trésorier.

Notre collaborateur M. Ch. Richet achève un *Essai de psychologie générale* qui sera prochainement publié : l'article sur la mémoire publié dans ce numéro fera partie de ce futur ouvrage.

M. B. Labanca, professeur à l'Université de Pise, dont nous avons plusieurs fois signalé les travaux de philosophie religieuse (notamment dans le numéro de mai dernier) vient d'être chargé d'un cours d'histoire des religions à l'Université de Rome (création nouvelle). Son discours d'ouverture : *La religione per le Universiti è un problema non un assioma*, a été publié à Turin, chez Löscher.

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

LES TROIS PHASES SUCCESSIVES DU RETOUR A LA CONSCIENCE APRÈS UNE SYNCOPE [1].

Tout récemment, je me fis une violente contusion à une jambe; trois heures plus tard, je ressentis, en montant un escalier, une douleur tellement forte, que je fus sur le point de m'évanouir; j'évitai la syncope complète en me couchant par terre, afin de diminuer l'anémie cérébrale; j'éprouvai cependant une obnubilation intellectuelle tout à fait semblable à la « seconde phase du *retour à la conscience*, » tel que je l'ai décrit dans un premier article sur les conditions physiques de la conscience, en 1879 [2]. Pendant quelques années, j'ai souffert de fréquentes syncopes et j'ai eu l'occasion d'observer sur moi-même la phénoménologie psychique du retour à la conscience; je réunis ici les fragments de la description de ce retour, qui sont répandus dans le travail sus-dit, dans l'espoir qu'elle servira à démontrer une fois de plus que nous pouvons avoir des sensations *simples*, c'est-à-dire dépouillées non seulement de tout jugement, mais même de toute notion du sujet sentant. Herbert Spencer a tiré une conclusion semblable de la description de la conscience sous l'action du chloroforme qui lui a été fournie par un correspondant sûr et compétent, à peu près à la même époque [3].

Pendant la syncope, c'est le néant psychique absolu, l'absence totale de toute conscience; puis, au commencement du retour, on éprouve à un moment donné un sentiment vague, illimité, infini, — *un sentiment d'existence en général*, sans aucune délimitation de sa propre individualité, sans la moindre trace d'une distinction quelconque entre le moi et le non-moi; on est alors « une partie organique de la nature », ayant conscience du fait de son *existence*, mais n'en ayant aucune de son *unité* organique, ni de ses propres *limites*. Ce sentiment peut être très agréable si la syncope n'est pas due à une forte douleur, ou si on ne s'est pas blessé en tombant, et très désagréable s'il y a une cause quelconque de souffrance; c'est la seule distinction possible : on se sent vivre et jouir, ou vivre et souffrir, mais sans savoir pourquoi on jouit ou on souffre, et sans savoir ce qui est le siège de ce sentiment. Telle est la première phase du retour à la conscience; voici maintenant la seconde :

1. Séance du 29 mars 1886. M. Charcot président.
2. *Atti della R. Accademia dei Lincei.*
3. *Revue philosophique*, octobre 1878.

Au milieu du chaos indéfini de la première phase, se dessinent peu à peu des différences vagues et obscures; on commence à voir et à entendre; mais ce qu'il y a de fort curieux, c'est que les sensations visuelles ou auditives semblent naître dans l'intérieur même du sujet qui les éprouve, sans qu'il ait la moindre idée de leur origine extérieure; de plus, il n'y a *aucun lien* entre les différentes sensations perçues, ou plutôt *éprouvées* : chacune est sentie *isolément;* il en résulte une confusion inexprimable, accompagnée d'une véritable stupéfaction de l'individu, qui n'a encore aucune notion de son individualité. A ce moment, les centres sensoriels sont redevenus sensibles, mais ils ne le sont évidemment qu'aux impressions qui proviennent directement de l'extérieur, chacun pour son propre compte et indépendamment des autres : l'action réflexe intercentrale, qui les met en communication les uns avec les autres, n'est pas encore rétablie et les différentes sensations ne se combinent pas entre elles pour constituer des perceptions; il en résulte ce manque total de distinction du moi d'avec le non-moi, par conséquent de projection de l'origine des impressions en dehors du moi. On a des sensations *stupides*, si je puis m'exprimer ainsi, c'est-à-dire des sensations qui justement parce qu'elles restent isolées, ne peuvent pas être *connues*, mais seulement *senties*.

Vient ensuite la troisième phase, caractérisée par le rétablissement des réflexes intercentraux : le fonctionnement des centres sensoriels basilaires se fond en cet ensemble que l'on nomme le *sensorium commune;* les différentes sensations commencent à influer les unes sur les autres et, partant, à se déterminer, à se définir, à se localiser réciproquement; de leur commun accord résulte à ce moment l'apparition de la conscience *de l'unité du moi;* mais cette conscience n'est, elle aussi, au premier moment, qu'un *sentiment inintelligent*, qui exprime seulement le fait de l'unité organique du sujet, sans qu'il y ait encore la moindre notion des rapports de celui-ci avec ce qui l'entoure. Dans cette phase du réveil, je sentais clairement *que j'étais moi* et que mes sensations visives et auditives provenaient d'objets qui ne faisaient point partie de moi, *mais je ne les comprenais pas;* je me trouvais vis-à-vis de *toutes* mes sensations exactement dans la position des malades atteints de surdité ou de cécité verbale vis-à-vis du langage parlé ou écrit. Les centres corticaux, qui sont les premiers à souffrir et les derniers à se rétablir, n'avaient sans doute pas encore repris leur fonctionnement; en effet, à un moment donné, dès que leur nutrition a repris son cours normal, l'esprit est traversé tout à coup par la pensée suivante : « Ah, c'est de nouveau un évanouissement! » A partir de ce moment, l'intelligence est complètement rétablie, elle saisit les rapports complexes de la situation et reprend la direction qu'une insuffisance momentanée de la nutrition lui avait enlevée.

A. Herzen.

LA SUGGESTION DANS LE HACHISCH [1]

La suggestion se produit pendant la première période de l'intoxication par le hachisch.

En effet, lorsque la période d'excitation est bien établie, on provoque chez le sujet, par la parole, par le geste, des hallucinations suggestives. Ces hallucinations sont plus nettes, plus brillantes que les hallucinations spontanées. Les personnes qui font souvent usage du hachisch prennent le soin de s'entourer d'amis, dont le rôle est de provoquer, chez le sujet halluciné, des hallucinations de nature gaie.

L'hallucination suggestive affecte tous les sens.

Goût. On dit à B... (B... est moi-même), en lui présentant un verre d'eau : « Voici du vin de Bordeaux, de Champagne, de Malaga »; ou : « Ce breuvage est salé, amer, détestable ». B... subit la suggestion, malgré lui, encore qu'il proteste et trouve au breuvage toutes les qualités qu'on affirme appartenir à ce verre d'eau.

Audition. L'halluciné entendra tout ce qu'on lui ordonnera d'écouter : le son des cloches, le chant des oiseaux, etc.

Vue et sens externe. Le Dr C.... subissait avec une très grande facilité les suggestions du hachisch. Il sollicitait l'intervention de ses amis, et formulait d'avance le programme de ce qu'il fallait lui faire voir.

« Vous demandez de la salade; vous en avez plein votre assiette; et même, plus qu'il ne faut. (La salade monte dans l'assiette, monte, s'entasse à perte de vue, déborde de tous côtés, et C... se range pour la laisser passer.) Vous êtes en mer; prenez garde de tomber. (C... se dandine avec le roulis du navire.) Voici la nuit, la collision des deux bâtiments, la chute à la mer. Vous êtes recueilli par un canot. (C... suit tous les mouvements indiqués.) Il fait froid. (C... grelotte.) Voici du feu; chauffez-vous. (Mouvements d'un homme qui se chauffe.) Vous êtes à cheval. (Mouvements d'équitation.) Vous êtes frappé d'une balle. (C... porte la main à ses flancs.) Vous tombez de cheval. (C... tombe de sa chaise par terre.)

Suit une série indéfinie de tableaux divers, aussi variés qu'on voudra, terribles, comiques, grotesques, fantaisistes, féériques, etc. Les artistes ont pu utiliser cette propriété suggestive. Le peintre L... s'est fait montrer le sujet du tableau historique qu'il méditait, et, comme la mémoire est conservée, il a pu reproduire sur la toile le sujet de l'hallucination provoquée. (Charles VI, dans la forêt du Mans.)

J'ai éprouvé moi-même les effets de la suggestion, appliquée au sens de la vue, d'une manière très nette, quoique fugace. Étant à table, je demande qu'on serve du poulet. On me montre une fricassée de pommes de terre; et on m'affirme que c'est un poulet en sauce

1. Séance du 29 mars 1886.

blanche. J'ai vu le poulet en sauce blanche, dépecé, et j'ai mis le doigt sur l'os du pilon, sortant des chairs.

Le mécanisme psychique au moyen duquel se produit l'hallucination suggestive est fort mystérieuse. Voici ce que j'en puis dire.

Le premier sentiment qui se réveille dans l'esprit du hachisché est de protester contre les injonctions dont il est l'objet. — Ce verre d'eau, pense-t-il, est de l'eau, et non pas du vin. Mais, avant même qu'il ait formulé cette phrase, dans sa pensée, l'illusion s'est produite malgré lui; et il la subit. Toutefois l'illusion est de très courte durée. Pour qu'elle se continue, il faut que l'assistant renouvelle ses intimations d'une façon constante. Par une série de suggestions, on maintient le hachisché en état permanent d'hallucination.

Le mécanisme fonctionnel est plus mystérieux encore.

J'ai éprouvé l'*aura*. Toute hallucination, spontanée ou provoquée, s'accompagne d'une *aura*, c'est-à-dire de la sensation d'une sorte de vapeur qui monte des pieds vers la tête. Au fur et à mesure que monte l'*aura*, le visage s'épanouit, le cœur se dilate. Quand l'aura a gagné la tête, l'hallucination est en son plein. Lorsqu'elle redescend, une sorte de tristesse et d'inquiétude envahit l'esprit. Après que l'*aura* a quitté le corps, le hachisché rentre dans son état ordinaire.

Les poussées de l'*aura* se produisent pendant toute la durée de la période d'excitation. Elles vont en augmentant de fréquence et de durée, jusqu'à ce qu'elles soient, pour ainsi dire, les unes sur les autres (ce qui rappelle la marche des épilepsies graves). Au déclin de la période d'excitation, les poussées de l'aura se ralentissent et finissent par disparaître. La suggestion reste sans effet, et les hallucinations qui se produisent encore (pendant des jours, des semaines et quelquefois des mois) se produisent sans *aura* perceptible.

Dr Bonnassies.

DE LA POSSIBILITÉ DE FAIRE PASSER UN SUJET DU SOMMEIL ORDINAIRE AU SOMMEIL MAGNÉTIQUE.

Pendant l'été de 1854, plusieurs étudiants en médecine se trouvaient réunis dans un appartement de la rue de l'Est, habité par l'un d'eux, à Paris. Les étudiants travaillaient silencieusement, à une table, ne prêtant nulle attention à une femme, profondément assoupie non loin de là, sur un fauteuil.

A ce moment, entra T... (le docteur Tainturier qui fut maire de Dijon, et mourut il y a un an à peine).

A cette époque, T... avait un peu la manie de magnétiser toutes les femmes qu'il rencontrait. Il vit celle-ci endormie, et commença à pratiquer sur elle des passes magnétiques, d'une seule main, d'après la méthode dite de Deleuze, ou de Puységur. Au bout d'un très court

instant, on remarqua les contractures du bras, chaque fois que la main de T... frôlait le membre. En quinze ou vingt secondes, la femme parut avoir passé du sommeil naturel au sommeil magnétique.

Les symptômes physiologiques étaient très nettement accusés : convulsion des pupilles en haut, hyperesthésie, immobilité cataleptique des membres dans la situation où on les plaçait.

Les manifestations psychologiques ne furent pas moins remarquables. Suractivité de la mémoire, acuité des sens augmentée; rien n'y manqua. Toutefois, je ne relaterai pas cette observation, qui ressemble à toutes les histoires maintes fois racontées de somnambules dites lucides.

Après une séance assez prolongée, T... fit les passes de réveil sur la partie supérieure du corps. La femme ouvrit les yeux et étendit les bras. Mais lorsqu'on lui donna ordre de se lever pour partir, elle sembla paralysée des jambes. Enfin T.... la réveilla complètement et elle put se lever.

La femme avait été bien réellement endormie inconsciemment. Elle avait perdu la mémoire de ce qui s'était passé, et, faisant allusion aux dernières passes, pratiquées sur les jambes, elle demandait : « Qu'est-ce qu'il me voulait, celui-là? »

Depuis cette époque, et à plusieurs reprises, la femme fut endormie par les mêmes procédés. Elle ne voulait pas consentir à être magnétisée, se refusant à servir de jouet aux étudiants. On prenait alors le parti de la laisser livrée à elle-même, sans lui adresser la parole. Comme elle était fort illettrée, et n'avait aucun goût pour aucune occupation, elle s'endormait sur un fauteuil. Lorsqu'elle était enfin plongée dans son sommeil naturel, ou qu'on la supposait telle, on pratiquait les passes, et on la faisait entrer dans un sommeil somnambulique, parfaitement caractérisé.

J'ai, depuis cette époque, essayé les mêmes manœuvres sur divers sujets qui étaient dans le sommeil naturel. Je n'ai pas obtenu les résultats précédents; mais je puis affirmer que je suis arrivé fréquemment à produire quelques effets, comparables à ceux qui se produisent chez les sujets qu'on magnétise pour la première fois : contractures; mouvements semblables à ceux que fait le malade pour s'arracher aux inhalations chloroformiques, sans ouvrir les yeux; lourdeur de tête, qui se dissipe promptement par quelques passes, dites de réveil, etc.

D[r] BONNASSIES.

DE L'ABOULIE ET DE L'INHIBITION EN PATHOLOGIE MENTALE [1]

Parmi les diverses questions abordées dans le travail de M. Langle sur l'inhibition [2], il en est une qui me paraît mériter une attention parti-

1. Séance du 19 avril 1884. M. Charcot, président.

2. *De l'action d'arrêt ou inhibition dans les phénomènes psychiques.* Thèse Paris, 1886.

culière. Je veux parler de la distinction entre l'aboulie proprement dite et l'inhibition.

Cette distinction est-elle légitime? N'y a-t-il là qu'une simple différence de degré entre des *états faibles* et des *états forts*, identiques au fond; ou bien y a-t-il deux mécanismes psychiques différents? M. Langle adopte cette dernière manière de voir et je voudrais ajouter quelques arguments à ceux qu'il a déjà fournis à l'appui de son opinion.

Il me faut pour cela quelques préliminaires psychologiques.

Si nous considérons dans son ensemble le tableau des images mentales ou représentations subjectives, tableau qui reproduit en nous tout ce que nos sens nous ont appris du monde extérieur et de nous-mêmes, nous apercevons facilement dans ce tableau des régions distinctes les unes des autres.

Une de ces régions, divisible elle-même en plusieurs départements, renferme l'ensemble des images visuelles, auditives, tactiles, etc., relatives aux objets extérieurs. C'est la représentation du monde externe, c'est la partie objective, qu'on me passe l'expression, de notre subjectivité .

J'insiste sur le caractère objectif des images du monde extérieur. Des psychologistes éminents professent que ces images ne s'extériorisent qu'autant qu'elles passent à l'état fort, à l'état de sensation ou d'hallucination; que si leur tendance hallucinatoire est enrayée, elles nous apparaissent comme internes.

La vérité est qu'elles nous apparaissent comme images, comme ombres ou fantômes s'effaçant devant la réalité visible et tangible; mais, fortes ou faibles, elles gardent toujours leur caractère d'extériorité.

Toutes les fois, dit Falret (*Maladies mentales*, page 280), qu'un souvenir relatif à une sensation est ramené dans le présent, par un acte de l'imagination, il est immédiatement et nécessairement rejeté dans le monde extérieur; ainsi le veut la constitution de l'entendement humain.

Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que les notions de distance, de localisation dans le temps ou dans l'espace, notions qui en général adhèrent fortement à l'image, fussent totalement effacées.

Pour mon propre compte, j'avoue qu'il m'est impossible quand je me représente un monument, une ville, un objet quelconque, de ne pas voir mentalement cet objet à sa place réelle. Jamais je ne le vois au dedans de moi. Toujours la vision garde son caractère d'extériorité.

Quand il nous arrive de rentrer le soir dans notre appartement obscur, nous nous guidons par les images des objets bien connus qui nous entourent et par les notions de leur position dans l'espace. Quand nous avons fait de la lumière, les images passent de l'état faible à l'état fort sans pour cela changer de place. Elles gardent toujours, je le répète, le même caractère d'extériorité.

Cela est tellement vrai que lorsque nous voulons nous représenter

1. Rabier. *Leçons de philosophie*, pages 140 et 419.

fortement un objet, lorsque nous voulons en réveiller l'image chez les autres, nous tournons nos regards vers le lieu où il se trouve et nous l'indiquons par le geste, bien qu'il nous soit impossible de l'apercevoir.

Faibles ou fortes, les images du monde externe nous apparaissent donc toujours comme extérieures à notre moi. Elles lui appartiennent en tant que connaissances, acquisitions intellectuelles, mais elles ne sont pas lui. Cette distinction est évidente dans les cas pathologiques où les images deviennent l'objet d'un automatisme indépendant du moi. Nous y reviendrons tout à l'heure.

Pour être moins évidentes, les images relatives à notre moi proprement dit ne constituent pas moins une partie importante de nos représentations mentales. S'il paraît exagéré de les mettre au même rang que les images du monde externe, cela tient, je crois, à deux causes principales.

La première est que la vivacité de ces images est sans doute fort variable chez les différents individus, comme l'est l'aptitude à l'introspection. Si l'on admet des visuels, des auditifs, etc., on peut admettre aussi qu'il y a des *intimes*. Il est clair que les esprits plus objectifs que subjectifs, peu portés à méditer sur les phénomènes les plus intérieurs de l'activité psychique, seront disposés à en diminuer l'importance et même à en nier les images.

La seconde raison tient à la difficulté de séparer l'image du fait psychique correspondant. Prenons pour exemple les volitions.

Chaque volition, étant perçue par le sens intime, doit laisser une sorte d'image intérieure; les images successives de nos innombrables volitions se superposent et se fusionnent dans ce qu'elles ont de commun, et cette image commune se confond à chaque instant avec nos volitions présentes, de même que l'image d'un objet extérieur se fusionne avec la sensation produite par l'objet présent.

Il en est de même pour les sentiments, pour les impressions morales qui constituent le côté vraiment subjectif de nos sensations et qui appartiennent au moi proprement dit, tandis que les images visuelles ou auditives lui restent extérieures.

Malgré toutes les difficultés inhérentes à ces problèmes si ardus de la psychologié, difficultés qui se manifestent tout particulièrement dans l'observation intérieure, il ne me paraît pas niable que les actes psychiques perçus par le sens intime ne laissent des images, des résidus comme le font les sensations externes.

Ce seraient ces images véritablement intérieures qui constitueraient, dans l'ensemble du tableau mental, le domaine du moi proprement dit.

Mais ce n'est pas tout, il existe encore une catégorie d'images qui n'appartiennent exclusivement ni au monde externe, ni au moi. Ce sont les images relatives à notre corps.

Perçu objectivement par nos sens externes, notre corps est représenté comme le sont les objets extérieurs; mais en même temps il fournit une foule de sensations obscures se confondant avec les don-

nées du sens intime et conséquemment des images qui entrent dans la constitution du moi.

Nous pouvons donc établir dans le tableau de nos représentations mentales des divisions bien tranchées correspondant :

1° Au monde extérieur ;

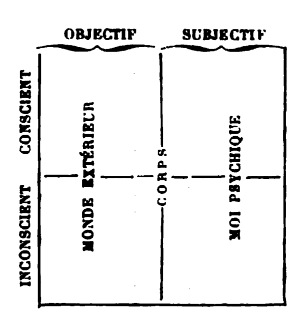
2° A notre moi psychique ;

3° A notre corps.

Mais, comme nous venons de le faire observer, les représentations mentales relatives à notre corps présentent un caractère mixte, les unes sont objectives comme celles du monde externe, les autres subjectives. Si donc nous divisons le tableau des images en deux parties, l'une objective, l'autre subjective, la région correspondant à notre corps se subdivise elle-même en deux parts : l'une se joint aux représentations mentales externes, l'autre aux représentations mentales internes en se confondant avec la région du moi psychique.

Le domaine propre du moi ne comprend donc qu'une portion restreinte de nos représentations mentales. Une grande partie de notre activité cérébrale consciente lui est extérieure, en sorte que les limites du moi sont beaucoup plus restreintes que les limites de la conscience. Elles les dépassent cependant dans un certain sens. Il y a de l'inconscient dans la région subjective comme dans la région objective, et chacun des trois départements peut se partager en une portion consciente et une portion inconsciente.

Le schéma suivant résume et rend plus claire cette tentative de classification.



Appliquons ces données psychologiques aux états décrits sous le nom de maladies de la volonté.

A l'état normal, l'acte volitionnel réveille l'image des actes volitionnels antérieurs, se fusionne avec elle — avec le moi.

Il faut donc, lorsque l'impulsion part d'un point des régions objectives, que le réflexe passe par la région du moi, qu'il s'y annexe, pour ainsi dire, les impulsions dynamogéniques ou inhibitoires appartenant au moi qui alors le fait sien et le transforme en volition.

Si, comme cela a lieu dans certains cas, le réflexe se rend directe-

ment aux centres moteurs, sans passer par la région du moi proprement dit, l'acte, tout en restant conscient, devient automatique.

C'est ce qui a lieu, à l'état normal, pour certains actes à la fois conscients et involontaires, tels que l'éternuement, le vomissement, etc.

C'est ce qui a lieu, à l'état pathologique, pour les actes dits impulsifs; certains malades ont conscience d'une force extérieure qui commande un acte dont ils ne se sentent pas responsables et contre lequel ils se révoltent.

Les impulsions qui, au contraire, naissent dans la sphère du moi ou lui sont finalement incorporées, tout en gardant leur caractère pathologique, revêtent la forme des volitions normales. Les malades les revendiquent, les justifient, prétendent avoir agi librement et acceptent toute la responsabilité de leurs actes.

Des différences analogues s'observent dans les cas inverses où la volonté paraît être empêchée ou paralysée.

Lorsqu'un individu n'agit pas, son inaction peut être due à trois causes principales :

1° Le défaut de désir, de mobile;

2° L'impuissance à agir;

3° Un empêchement extérieur.

Un individu reste dans son lit parce qu'aucun désir ne le porte à se lever; un autre parce qu'il est paralysé; un troisième parce qu'il y est maintenu par des liens.

Les malades décrivent très nettement des situations psychopathiques qui peuvent se ranger sous ces trois chefs.

Des mélancoliques n'agissent pas, parce que rien ne les touche, rien ne les attire, rien ne les émeut; ils n'éprouvent plus aucun sentiment humain et n'ont plus aucun motif d'agir.

D'autres sont dominés surtout par un sentiment d'incapacité. Tout leur est impossible, ils ne sont plus en état d'accomplir l'acte le plus simple; ils le voudraient, mais ils en sont incapables.

D'autres enfin voudraient agir, ils le pourraient, mais ils sentent un pouvoir extérieur qui les arrête, contre lequel ils se révoltent et luttent le plus souvent sans succès.

Les malades appartenant aux deux premières catégories placent en eux-mêmes — dans leur moi proprement dit — l'origine de leur mal.

Ils sont déchus, indignes, incapables, ils s'accusent et assument la responsabilité de leur inaction. Pour les malades du troisième groupe, l'empêchement vient des régions extérieures au moi. C'est le monde extérieur qu'ils accusent.

La distinction d'un moi et d'un non-moi dans les fonctions psychiques ne jette-t-elle pas quelque lumière sur ces faits si ordinaires en pathologie mentale? Ne sommes-nous pas conduits à établir une distinction entre l'aboulie dont l'origine est dans le moi et l'inhibition qui vient du non-moi?

Les manifestations terminales se ressemblent beaucoup, il est vrai; en les considérant exclusivement, on est porté à tout confondre.

La confusion est même inévitable lorsque, comme cela arrive souvent, l'origine du phénomène se trouve dans les régions inconscientes soit subjectives, soit objectives. Dans ces cas, le malade s'arrête, s'immobilise et lui-même ignore absolument le pourquoi de son arrêt. Il en est de même des sujets hypnotisés; qu'on leur suggère une injonction inhibitoire ou une idée d'incapacité, le résultat est le même, il est cependant vraisemblable que le « suggestum » s'est logé dans des régions différentes.

Il y a là de très grandes obscurités. Il n'en est pas moins vrai que dans un grand nombre d'autres faits, l'origine des troubles de la volition est indiquée.

J'ai déjà cherché à établir, dans un précédent travail, une distinction clinique d'après l'origine que le malade lui-même attribue à son mal. Tantôt le malade accuse le monde extérieur et vraisemblablement ce sont les régions des images du monde extérieur qui sont affectées, comme le démontrent les hallucinations auxquelles aboutit à peu près constamment l'automatisme pathologique. Tantôt le malade s'accuse lui-même, c'est dans son moi que semble siéger le mal.

Enfin, lorsque le point du départ pathologique se trouve dans la région mixte correspondant à notre personnalité physique, on voit fréquemment surgir des idées de possession fort remarquables en ce qu'elles établissent une sorte de passage entre les idées de persécution et les idées de culpabilité. Le délire est mixte, à la fois objectif et subjectif, comme l'est son point d'origine.

Je me résume dans les conclusions suivantes :

1° Il y a dans l'ensemble de l'activité psychique un moi et un non-moi ;

2° L'aboulie a son origine dans des états pathologiques du moi proprement dit;

3° L'inhibition semble provenir des régions extérieures au moi.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA « REVUE »

Déjerine. — *L'hérédité dans les maladies du système nerveux* : in-8°. Paris, Asseline.

Cochin (Denys). — *L'évolution et la vie :* in-18. Paris, G. Masson.

Bigot (Charles). — *Questions d'enseignement secondaire :* in-18. Paris, Hachette et Cie.

Ballet (Gilbert). — *Le langage intérieur et les différentes formes de l'aphasie :* in-18. Paris, Alcan.

Mandon. — *Essai de dynamique médicale :* in-8°. Paris, Alcan.

Donnat (Léon). — *La politique expérimentale :* in-12. Paris, Reinwald. (Bibliothèque des sciences contemporaines.)

G. Audiffrent. — *Circulaire exceptionnelle adressée aux vrais disciples d'A. Comte :* in-8°. Paris.

Dr H. Saury. — *Étude clinique sur la folie héréditaire* (*Les dégénérés*) : in-8°. Paris, Delahaye et Lecrosnier.

Dr L. Janvier. — *Les Constitutions d'Haïti* : in-8°. Paris, Marpon et Flammarion.

Mignaty (Marguerite). — *Catherine de Sienne, sa vie et son rôle* : in-8°. Paris, Fischbacher.

Novicow. — *La Politique internationale* : in-8°. Paris, Alcan.

Morley (John). — *On Compromise* : in-12. London, Macmillan.

Marquand (Allen). — *A new logical Machine* : in-8°. Washington.

Maudsley (Al.). *Natural Causes and supernatural Seemings* : in-8°. London, Kegan Paul.

F.-E. Abbot. — *Scientific Theism* : 2e édit., in-8°. London, Macmillan.

J. Sully. — *The Teacher's Handbook of Psychology* : in-12. London, Longmans.

Wilson et Fowler. — *The Principles of Morals : Introductory Chapters* : in-8°. Oxford, Clarendon-Press.

Duboc. — *Die Tragik vom Standpunckte des Optimismus* : in-8°. Hamburg, Grüning.

Bergmann (Julien). — *Vorlesungen über Metaphysik* : in-8°. Berlin, Mittler.

F.-C. Mueller. — *Physiologische Studien über Psychophysik* : in-8°. Leipzig, Veit.

Lehman. — *Erklärung des Einflusses des Gesichtwinkles auf die Auffassung von Licht und Farbe* : in-8°. Bonn, Strauss.

Lehmann. — *Farvernes elementäre Æsthetick* : in-8°. Copenhague, Klen.

G. Tonino. — *Le passioni e la follia* : in-8°. Napoli, Delken.

Ragnisco P. — *Zabarella il filosofo : memoria* : in-8°. Venezia, Antonelli.

C. Ferrari. — *La statistica nella Università e la statistica della Università* : in-8°. Drucker et Tedeschi, Verona, Padova.

F. Poletti. — *La persona giuridica nella Scienza del diritto penale* : in-8°. Udine, Gambierasi.

G. Compili. — *Il grande ipnotismo e la suggestione ipnotica nei rapporti col diritto penale et civili* : in-8°. Torino, Bocca.

Morselli. — *La distribuzione geografica delle frenopatie in Italia : note statistiche* : in-8°. Milano, Rechiadi.

Vaccaro. — *La lotta per l'esistenza e suoi effetti nell' Umanità* : in-8°. Roma, Setth.

F. Tocco. — *Giordano Bruno* : in-8°. Firenze, Le Monnier.

Maltese. — *Il vero e il nuovo nel libro Cielo* : in-8°. Vittoria, Velardi.

Fano. — *Psico-fisologia dei lobi ottici nella testuggine palustre* : in-8°. Reggio-Emilia, Calderini.

Raciborski. — *Podstawy teoryi poznania w « Systemie logiki J.-S. Milla »* : 2 vol. in-8°. Lemberg.

Raciborski. — *«Etyka » Spinozy* : in-8°. Lemberg.

A. de Freitas. — *Excursão pelos dominios de entomologia (Estudos sobre as formigas)* : in-18. Recife.

Lois (Octavio). — *Lo accesibile y lo inaccesibile* : in-12. Madrid, Fé.

N. Grot. — *O Dychi v cviazi s sovremennuimi ytcheniiami o silui* : in-8°. Odessa.

David. — *O zarazie moralnej* (La contagion morale) : in-12. Varsovie, Gruszecki.

TABLE ALPHABÉTIQUE DU TOME XXI

NOTES ET DISCUSSIONS

REVUES GÉNÉRALES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

Le Propriétaire-Gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois.



